

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



LOS "VALORES" EN LA VIDA HUMANA
José Muñoz, S. J.

**EL TRADICIONALISMO MISTICO
DE RODOLFO MARTINEZ ESPINOSA**
Alberto Caturelli

LA SOBERBIA
Alberto García Vieyra, O. P.

**LAS LECTURAS DE SANTA TERESA,
A TRAVES DE SU PROSA**
Jorge Norberto Ferro

LA GRANDEZA DEL SACERDOCIO
José Luis de Urrutia, S. J.

VELAZQUEZ
Mario José Petit de Murat, O. P.

31

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná



SECCION 938

UBICACION 938

Nº
BIBLIOTECA

Año 11 - Nº 31

Primer Cuatrimestre de 1983

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 140.702

INDICE

Jesús Muñoz, S. J.	Los "valores" en la vida humana	3
José Luis de Urrutia, S. J. ...	La grandeza del Sacerdocio	11
Jorge Mastroianni	Oración a Cristo Crucificado	32
Simón Imperiale	Actualidad de la necesidad	33
Alberto Caturelli	El tradicionalismo místico de Rodolfo Martínez Espinosa	37
Vicente Gonzalo Massot	Semblanza del Emperador	59
Alberto García Vieyra, O.P. ..	La soberbia	63
Ordenaciones ..		82
Jorge Norberto Ferro	Las lecturas de Santa Teresa, a través de su prosa	87 X
Mario José Petit de Murat, O. P.	Velázquez	119 X
Alberto Buela	El concepto tradicional y moderno de hombre	125
Bibliografía		135

El grabado de la página 81, que reproduce una escultura medieval, se debe a Ricardo Colli, seminarista de la Arquidiócesis de Salta.

LOS "VALORES" EN LA VIDA HUMANA

NOTA PREVIA

La exposición presente responde a la invitación a colaborar al estudio del tema "Calidad de vida (humana) y cómo favorecerla", en el Congreso Internacional sobre "Applied Systems Research and Cybernetics", celebrado con el auspicio de organizaciones de Informática y Sistemas de Investigación, y presidido por el titular de la Escuela de la Ciencia de la Computación de la Universidad de Windsor en Canadá. El Congreso tuvo lugar en Acapulco, en la costa occidental de México, en Diciembre de 1980.

Los posibles temas cubrían desde la más refinada investigación técnica electrónica y neurológica hasta el nivel inmaterial de lo filosófico, ético y religioso; polarizado todo hacia la "Calidad de la vida humana y su mejoramiento".

En la nutrida serie de hasta cuarenta y ocho asuntos, como líneas de confluencia hacia el foco central, precisamente el primero señalaba "Visión —concepción— de sistemas de vida humana", en versión más según el sentido que la letra, "Concepciones de vida humana". A dos de ellas, que pudieran denominarse la placentera y la digna, se refiere el texto siguiente, ajustado a las exigencias reglamentarias (fundamental la de limitación de extensión) y aceptado para su exposición y publicación.

El vivir humano y su perfeccionamiento es realidad compleja. Lo que mejora uno de sus aspectos puede dañar a otro. La reflexión sobre esto encuentra que el hecho se resume en una doble tendencia radical: al placer, y a lo que pudiera llamarse condición de dignidad humana. Obviamente, quien por comodidad falta a un grave deber, se rebaja; quien por cumplirlo se sacrifica, mantiene y realza su dignidad. El contraste puede ser mucho mayor, p. ej., entre el egoísta traidor y el leal hasta el heroísmo.

Placer y dignidad. Es permanente la tendencia hacia ambos bienes, que se presentan como irrenunciables; pero no menos, inasequibles: ¿Cómo siempre gozar? ¿Cómo nunca decaer de la íntegra dignidad? Si, además, muy frecuentemente uno y otro son inconciliables, la aspiración realista parece que habrá de moderarse a optar por uno

u otro, en el grado posible. Y ¿por cuál, para nuestro tema, "mejorar la vida humana en su propia calidad"?

La preferencia por uno y otro extremo ha sido constante en el curso de la existencia de la humanidad. Como lo ha sido el esfuerzo por promover lo uno y lo otro. Son testigos desde los tratados de alta moralidad y el grave proverbio hasta el chiste burlesco y procaz. ¡Y con qué eficacia por ambas partes! Lo sistemático prevaleció en lo moral, como si la razón se encontrase ahí en su ambiente; pero tampoco faltó la concepción teórica a favor del placer. Más aún, ha tenido periódica renovación. Lo pretendido con ella no es precisamente exaltar el desenfreno ni tampoco lo utópico de anular todo displacer; pero sí, de hecho y en la estima, dar la primacía al placer. Su disfrute será lo que dé calidad al vivir humano. Lo demás tendrá valor en cuanto medio para gozar, y en esa utilidad estará su razón de ser.

A favor del placer

Es clásico en esto el "Hedonismo", ideado hace más de dos milenios por Epicuro (1) El ideal sería el sosiego imperturbable. Ni sufrimientos ni temores. El placer en cualquiera de sus formas es singularmente agradable; pero muchas veces no lo son así sus consecuencias. De ahí la necesidad de la más cuidadosa regulación entre satisfacciones y abstenciones, de modo que lo resultante sea la agradable imperturbabilidad, la "ataraxia". ¿Lo moral dignificador? No se olvida el alto nombre de la virtud; pero no para reconocerle valor propio. Consistirá en el dominio con que combinando satisfacciones placenteras y renunciaciones penosas, se obtenga la mayor cantidad de placer. Como digna por sí, desaparece. Su nombre viene a paliar un egoísmo sagaz que evite la propia ruina.

La versión moderna tiene matices propios. Todo ha de ser para provecho del hombre; el provecho está en lo económico, y el destino de lo económico es el placer. Todo sea, pues, para el placer propio. Es el "Utilitarismo" de Bentham en Inglaterra, en el siglo pasado. En él lo moral, el deber, lo "deontológico", según la denominación que Bentham le dio, ocupa su centro. El cumplidor del deber, "el deontologista" —dice Bentham expresamente— es un **aritmético** cuyas cifras son las penas y los placeres. El también —sigue diciendo— suma, resta, multiplica, divide, y ésta es su ciencia" (2). Todos los cálculos son para alcanzar el placer. En lograrlo con "excedente" consiste la virtud. El "vicio" es el "error de cálculo" por el que se prefiere placer ahora, que acarrea luego pena. Cualquier otro significado de virtud o vicio es

(1) Las afirmaciones fundamentales de la concepción hedonista de Epicuro se conocen con seguridad. Sobre ello puede consultarse el capítulo correspondiente de la *Historia de la Filosofía* de G. Fraile y T. Urdanoz, excelentemente documentada (en siete volúmenes), vol. I, B.A.C. 160, 2ª ed., Madrid, 1965, pp. 587-595.

(2) A su doctrina utilitarista dedicó expresamente la obra titulada *Deontología o Ciencia de la Moral*, aunque aluda a ella también en otros escritos. Lo citado, según la traducción española de 1836. El pasaje indicado, en II, p. 14.

ficción; y el futuro de penas distintas de las que en esta vida se sufren, "superstición". Por todo ello la moral de los grandes tratadistas de la antigüedad, de Sócrates a Marco Aurelio, es rechazada como farsa hipócrita. Sólo a Epicuro se le reconoce leal a la verdad (3). Pero Bentham lo supera. El hedonismo epicúreo ignora a Dios. Bentham lo afirma, pero como razón original del utilitarismo. Lo que Dios, autor del hombre, quiere de éste —discurre Bentham (4)— lo manifiesta por la naturaleza de que le ha dotado, y al tener la naturaleza humana como carácter radical y tendencia básica única la aspiración al placer, el mandato divino supremo que urge al hombre es procurarse el placer. Y cada uno el suyo propio, que aumentado acrecentará el de la colectividad, ya que el social no es más que la suma de los disfrutados por los individuos. Sin duda, sin computarse en esa suma "aritmética" cantidades negativas: penas de unos por placer egoísta de otros. El sentido utilitario de Bentham no tiene límites: el placer ajeno, condicionado a que crezca el mío; y condicionado a fundamentar el utilitarismo, Dios mismo, el Absoluto.

Al comenzar nuestro siglo tomó la voz lo psicológico. La fuerza propulsora radical humana arranca de lo inconsciente tendente al placer, el instintivo, cuya represión causará la anormalidad neurótica. El "principio del placer" será la norma de conducta. La moral dignificante, tachada de moral "burguesa", es "convencionalismo".

Y en nuestra era atómica, la aspiración ¿no es "la Civilización del Bienestar"? Con el más reciente y tajante de sus preceptos: "Prohibido prohibir".

Con este progresar la humanidad, lo digno de lo moral y la virtud, ¿en qué ha quedado? La mentalidad que se considera hoy más al día, el Positivismo radicalizado, "Neopositivismo", da la respuesta: Todo ese mundo —supuesto mundo— de lo no perceptible por los sentidos, "no verificable" por las ciencias y el cálculo, es ficción, "insentido". Poblado de lo estimulante y lo inhibitorio, con grandeza de trama dramática o encanto de fábula idílica, es sueño que se desvanece al despertar, fantasía que se esfuma al contacto con la realidad. Así, de un modo u otro, la tendencia al placer y su justificación.

Del placer, ¿sólo placer?

Eso, efectivamente, se dice y se propaga y difunde. ¿Se piensa también y se reconoce? Según eso, las realidades de dignidad y virtud en su significado de siempre, ¿ya no lo son? Veamos. El adúltero y derrochador por placer, que roba a aquel a cuya amada esposa sedujo, cuidándose además de evitar el "error de cálculo" con previsto asesinato y soborno de la justicia, y el esposo fiel defraudado, entre-

(3) O. c., I, c.3, pp. 35-50.

(4) O. c., II, Introd., pp. 10-11. La exposición detallada de la concepción de Bentham puede verse en la citada *Historia de la Filosofía*, vol. V, B.A.C. 375, Madrid, 1975, pp. 229-235.

gado en su pena con cuanto tiene y es a sus hijos medio huérfanos, ¿son realmente de igual calidad humana? El realista (si no ya "virtuoso" por "excedente de placer") ¿es el adúltero que se atiene a lo real, su placer bien asegurado? El "sí" a esa pregunta, explícito en Bentham, implícito en el neopositivista, ya que el adúltero tiene lo sensible mientras el fiel se sostiene con sueños de deberes e ideales, ¿puede ser sincero? ¿Toleraría algún seguidor del neopositivismo que se le atribuyese tal criterio? De ningún modo nos atreveríamos a pensarlo. Sus palabras, por tanto, y no las de los grandes moralistas, son las falsas, las hipócritas. La evidencia exime de raciocinios.

Pasemos a la combinatoria, ingenua en Epicuro, sofisticada en Bentham. El mosaico de penas y goces ¿será la combinación placentera? Al padre desolado ante el cadáver de su única hija idolatrada, fallida en la luna de miel del más prometedor enlace, ¿le desaparecerá la angustia inconsolable porque recupere las preciosas joyas que, lleno de ilusión; le había preparado y entregado para dote? ¿Se atrevería el más avariento a ofenderle y atormentarle diciéndoselo? Pena desgarradora por el mal del ser querido y utilidad económica no son cantidades "homogéneas" para equilibrarse por operaciones aritméticas.

¿O será la diferencia, en nuestro caso, que frente al ardiente impulso hacia el placer, la abstracta y fría percepción de lo digno o no digno nada vale? No lo juzgó así Epicuro. De sus "Sentencias Capitales" es ésta: "el injusto está colmado de inquietud". Porque, según otro de sus dictámenes, "la vida feliz sólo es posible si hay sabiduría, honradez y justicia", es decir, prudencia, dignidad consigo y con los otros (5). La evidencia desbarata los arbitrarios caprichos hedonistas.

El protagonista del principio del placer, aun sin salir de lo instintivo, acaba proclamando: "por el instinto de conservación, el principio del placer ha de someterse y ceder al principio de realidad" (Freud, 1920) (6). Y tiempo antes, como en "acto fallido", traicionado por lo interpersonal concreto, había escrito: "Así pues, los motivos éticos y los teóricos coinciden aquí en apartar al médico de corresponder al amor de la paciente" (7). "El analista, por mucho que estime el amor, ha de estimular más su labor de hacer subir a la paciente un escalón decisivo en su vida. La enferma ha de aprender a dominar el principio de placer y a renunciar a una satisfacción próxima, socialmente ilícita, en favor de otra más lejana e incluso incierta, pero irreprochable tanto desde el punto de vista psicológico como del social" (8) (el "ético", que a pesar de su amoralismo teórico, estampó en pasaje análogo) (9).

(5) Texto de las "Sentencias Capitales" en *Grande Antología Filosófica*, edit. Marzorati, Milán, vol. I, 1954, pp. 499-503. Las citadas son la 17ª y la 5ª respectivamente.

(6) Más allá del principio del placer, en *Obras Completas*, edic. española de Luis López Ballesteros, segunda, en tres vols.; I, 1908. (Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1948-1968).

(7) Observaciones sobre el amor de transferencia, de 1915, en o. c. cit., II, 447.

(8) Ibid., 448.

(9) Ibid., en el mismo contexto, 447; véase texto correspondiente a nota 7.

Nada hay que añadir. Y no es evitar "error de cálculo", pues el placer futuro está expresamente previsto aun como "incierto". Es renunciar al placer presente apetecido, por ser "reprochable" e indigno, que contribuirá a retener a la persona en condición abyecta, de la que hay que sacarla "haciéndole subir un escalón decisivo en su vida". Hay que alcanzar otro nivel, dar "calidad" al vivir, mejorarlo, realizándose en lo "irreprochable", lo digno: placentero cuando lo es y, cuando no, en el autodomínio con la aceptación del sacrificio dignificante y la repulsa del placer indigno. Bentham trabajó con abstracciones. Freud hubo de tratar con seres humanos y, aunque tan ávidos de disfrutar de las aplicaciones del principio del placer establecido por el mismo Freud, allí mismo se hizo presente la insobornable realidad humana con la superioridad de lo digno aun sobre lo más placentero; y fue él quien la reconoció, la proclamó y, por encima de los impulsos ajenos y propios, exigió la conducta conforme con ella.

Es el psicoanálisis más fiel a Freud el que sostiene categóricamente que optar por la satisfacción instintiva contrariando a las "señales de conciencia" que la prohíben produce el "sentimiento de culpabilidad", experimentado como "disminución —y sumamente dolorosa— de la autoestima" (Fenichel) (10). La degradación personal reconocida, y además torturadora, ahí está. Es la naturaleza constitutiva del ser humano la que, a despecho del disfrute del placer, reivindica la primacía absoluta de lo digno autosancionándose por su culpable infracción de ese orden. Dirigida al placer, sí; pero con subordinación a lo digno y, por eso, la preferencia dada al placer es castigada con el sufrimiento, no físico o sensorial, pero sí "sumamente doloroso".

La "Civilización del Bienestar" con éste por meta suprema, tendrá, al agotarse en esfuerzos de resultado al fin decepcionante, el castigo de Sísifo, y al ilusionarse por la proximidad de la delicia anhelada, el suplicio de Tántalo. Nunca la piedra llegará a la cumbre ni el agua fresca a los resacos labios. Experiencias antiguas, tanto como la humanidad; por eso desde muy antiguo simbolizadas.

Otra realidad: los "Valores"

La adecuada realidad es que, además y sobre el placer, existe lo excelente superior, a lo que en última instancia placer y dolor se subordinan: lo superior que el hombre es capaz de conocer y que no puede menos de estimar y de aspirar a poseerlo y por cuya privación culpable queda sujeto a sufrir. Los "Valores" por excelencia fueron redescubiertos en el ámbito del pensamiento decepcionado por el positivismo utilitarista. Ante el fracaso de lo apetecible sensorialmente, a ras de tierra, como supremo bien humano, se volvió la mirada hacia lo alto y se divisaron los "Valores", lo valioso, ajeno a todo interés, ina-

(10) *Teoría Psicoanalítica de las Neurosis*, edic. en español, edit. Paidós, Buenos Aires, 1971, c. VI, p. 128.

sible por los sentidos, origen y manantial de la excelencia y dignidad, de la calidad y el mejoramiento de lo humano en su pleno carácter de tal. Y tan reales que, por la comunicación con ellos, imposible al herético enclaustramiento del inmanentismo kantiano, prisión de la mente en el pensar "moderno", se forzó una salida hacia ese orbe de realidades en cuya cima es unánime reconocer, por encima de lo estético, a lo moral y lo religioso. Así el mismo "Axiologismo" típico ("axios" es "valioso"), aun descalificando el conocer intelectual por el agnosticismo kantiano, encuentra tan indiscutible la realidad de los valores en sí mismos y de nuestra comunicación con ellos, que lejos de atribuirlos, al estilo de Kant, a "postulado" puesto meramente por cuenta nuestra, sostiene su objetiva realidad garantizada por la irrefragable referencia a ellos evidente en nuestro orden afectivo superior. La teoría explicativa es defectuosa, como desvirtuada por influjos del kantismo; pero éstos fueron rechazados sin atenuante alguno ante la evidencia fundamental de la realidad de los valores y de nuestra percepción de ellos.

En qué consisten éstos se conoce perfectamente. Basta considerar cualquiera de ellos: la fidelidad, la lealtad, son valores; la conducta fiel, leal, son por lo mismo valiosas, dignas, dignificantes. Nuestro conocer intelectual, que nos garantiza el carácter y consistencia de lo real, de cada tipo de realidad, reconoce la de los Valores; con su función intuitiva los analiza, con su capacidad razonadora reflexiona sobre ellos y lo que de ellos se distingue y a ellos se opone, y los halla realidades excelentes, reguladoras del obrar humano, origen de orden y perfección para lo humano en su integridad, y con ello reconoce lo conveniente y (en su caso) obligatorio para el hombre, tendente por esencia a su propia perfección, de regular por ellos su conducta. Claro que todo esto implica reconocer en el hombre superioridad esencial sobre todo lo infrahumano, en particular lo corpóreo sensorial, componente también del hombre, pero no único y subordinado a lo racional, como lo evidencia cuanto se ha expuesto.

Pues bien, siendo lo denominado "primario" únicamente sensorial y regulado por el placer, el Conductismo en psicología y el Positivismo en antropología, de acuerdo a sus principios teóricos, habrían de reducir a ello todo lo humano, supuesta siempre la comprobación de los datos empíricos. Estos en antropología han sido decisivos. La observación sobre los primitivos, ínfimo nivel humano, ha impuesto el reconocimiento del carácter fundamental que tiene para ellos lo "secundario", moral, espiritual, religioso genuinamente tal (11).

En psicología, conductistas eminentes se aplicaron en las décadas

(11) Aparece en los autores con gran frecuencia. P. ej., en la repulsa a la concepción del psiquismo del primitivo, psicoanalítica moderada, de Kardiner, y su sustitución por la de Du Bois. Más notable lo religioso; no ya según la concepción de la Escuela Histórico Cultural, tan excelente en solvencia como ortodoxa en criterios, sino aun en casos como el de la "definición esencial de religión, en los primitivos", de Tylor, que sigue siendo clásica después de cerca de siglo y medio y reconocida como válida por los entendidos, cualquiera que sea su personal criterio sobre la religión.

30 y 40 a experimentar, con criterio favorecedor de lo primario, la motivación, que lo confirmaría, eliminando lo secundario como típico humano. Se buscó toda posible analogía entre motivación humana y animal, únicamente primaria. Hubo forzosamente que experimentar también con sujetos humanos. Con ello lo humano habló por sí mismo. Comprobación tras años de investigación: "Cuando la fortaleza de los Valores se halla comprometida, se altera el condicionamiento del Yo y surgen tensiones en él" (Bertocci, 1940). Los valores son la atmósfera del YO. Otra síntesis: "rara vez las necesidades primarias juegan un papel importante en la motivación del adolescente o del hombre adulto" (Hail, 1961) (12).

Del otro extremo del análisis del hombre bajo el signo "primario" instintivo, nos llega la suprema declaración freudiana, en orden a la "integración del instinto en la armonía del Yo": "Sólo tenemos una única pista para empezar, aunque es una pista del mayor valor, la antítesis entre los procesos primarios y secundarios, y en este punto he de limitarme a señalar esta antítesis" (13). La suficiente aclaración ya la había dado: se trata de la "domesticación —"domar" dice también— del instinto".

Síntesis definitiva

La primacía de lo dignificante y la subordinación a ello del placer son constitutivos en la Integración armónica del ser humano, el YO. Es la calidad característica del hombre. En el Universo físico, biológico, animal, pasmo de integración armónica, ésta es constitutiva de su asombrosa realidad. El hombre, cumbre de ese Universo y síntesis superadora de él, tendrá en su propia integración armónica su realidad plena. Partícipe de lo material con los demás seres del mundo, lo suyo característico es la relación con lo superior a aquello, lo inmaterial, los "Valores". Él, material en el cuerpo, es también inmaterial en su superior realidad. Por ello se relaciona con los Valores y por la comunicación con éstos se realza el vivir humano.

Tal constitutivo superior del hombre, como inmaterial y ajeno por lo mismo a la pluralidad de partes y a la vinculación total a la materia desintegrable, es indestructible, su duración es perpetua. En sus tendencias, la apetencia de felicidad, aunque inexorablemente subordinada a la tendencia a lo dignificante, es tan irrenunciable e indarraigable como ésta. En el período presente de la existencia humana, de unión del cuerpo y lo inmaterial, la asecución de la felicidad es imposible, y las renunciaciones al placer aun muy limitado son tan frecuentes como inexcusables y costosas. Vivir así penando, ¿para qué?

Nuestra naturaleza misma, en su integración armónica de cuerpo

(12) Los detalles sobre esta investigación los he expuesto en el trabajo *Personalidad y Motivación*, publicado en *Cuadernos de la Universidad Católica de Cuyo*, n. 13 (1980), pp. 13-27.

(13) Análisis terminable e interminable, de 1937 en o. c., edit. cit. III, 548.

y constitutivo superior inmaterial, alma inmortal, nos da la respuesta: el perseverante esfuerzo por la comunicación con el Valor Sumo tendrá su total satisfacción y coronamiento en la posesión de Él, Bien sin males. Será vida sin término del alma inmortal: de plena dignidad con perfecta felicidad.

JESUS MUÑOZ, S. J.

MONS. ESTANISLAO E. KARLIC

Los lectores de MIKAEL están suficientemente informados del estado de salud de Monseñor Adolfo S. Tortolo, quien ha quedado imposibilitado de seguir ejerciendo el gobierno pastoral de la Arquidiócesis de Paraná. Desde estas columnas le agradecemos inmensamente todo lo que ha hecho por el Seminario —“mi querido Seminario de Paraná”, como acostumbra decir, y sigue diciendo desde su lecho de dolor, donde Dios va acrisolando su santidad— así como por esta Revista, en la cual ha escrito artículos tan oportunos como profundos.

Dada esta situación, y como es de público conocimiento, Monseñor Estanislao Esteban Karlic ha sido nombrado, por la Santa Sede, Arzobispo Coadjutor con derecho a sucesión y Administrador Apostólico, sede plena, de la Arquidiócesis de Paraná. Monseñor Karlic tomó posesión de su cargo el 20 de marzo, estando ya en prensa estas páginas.

La Revista MIKAEL, como órgano del Seminario Arquidiocesano de Paraná, recibe con espíritu de fe al nuevo Obispo, nombrado por el Santo Padre para conducir la Arquidiócesis de Paraná, en quien ve un sucesor de los Apóstoles, encargado de enseñar, santificar y regir el nuevo rebaño que se le ha confiado. Desde las páginas de esta Revista, que espera poder contar con su valiosa colaboración, saludamos al nuevo Obispo y nos ponemos a su entera disposición.



LA GRANDEZA DEL SACERDOCIO *

I. LA IDENTIDAD SACERDOTAL

En todas las religiones, cuando los hombres han intentado dar culto a Dios, o a sus dioses, han surgido los sacerdotes, personas cualificadas por una u otra razón, a las cuales, como por ley natural inspirada por Dios, se les ha conferido el ser intermediarios con la Divinidad.

La misma palabra “sacerdos” —de “sacer”, sagrado o dedicado a Dios, a su culto— es ya un índice de cómo se le conceptúa, como algo intocable. Con mayor razón si “sacerdos” significa más en concreto “sacra dans”: no sólo algo sagrado, sino que tiene cierto poder sobre lo sagrado.

También la palabra “pontífice”, aplicada al sacerdote, nos habla de quien tiende puentes entre Dios y los hombres. Originalmente los pontífices fueron, de acuerdo a la propia etimología de la palabra, los encargados en la antigua Roma de cuidar y reparar el primitivo puente sobre el Tíber. Rogando en favor de su conservación, para evitar inundaciones, etc., comenzaron por ofrecer sacrificios; más tarde, ampliaron su liturgia al encomendárseles el culto más general que la ciudad tributaba a sus dioses.

De un sacerdocio fundado en la ley natural, la cual enseña que hay que dar culto a Dios y tal vez basado también en restos de la primitiva revelación, nos habla igualmente la Biblia al presentarnos la figura de Melquisedec, rey y sacerdote, agradable a Dios, y tomado precisamente como símbolo o tipo del sacerdocio auténtico.

En el ámbito del pueblo elegido, según nos lo consigna el Antiguo Testamento, Dios regula esa necesidad social del sacerdocio, eligiendo la tribu de Leví y encomendándole el culto y la enseñanza según normas reveladas. Sin embargo aquel sacerdocio no es sino pálida imagen del sacerdocio pleno, el sacerdocio del Sacerdote total, Cristo Jesús.

* Meditación del P. José L. de Urrutia, S. J. a los sacerdotes, especialmente enviada por el A. para nuestra Revista. En lo posible, hemos conservado el estilo del lenguaje hablado (N. de la R.)

1. Partícipes del sacerdocio de Cristo

Es ahora el mismo Dios quien instituye un Intermediario entre Él y los hombres. Intermediario con características absolutamente extraordinarias, pues en la actual economía del pecado original, y de tantos pecados, a este Intermediario divino, Sacerdote supremo y total, se le encomienda la triple misión de transmitirnos en su plenitud el mensaje o revelación divina; de regir a la comunidad de los creyentes, procurando que todos lo sean; y, sobre todo, de redimirnos del pecado, expiando las ofensas de la humanidad entera con su propio sacrificio y restaurándonos en la gracia, al injertarnos mediante Él mismo en la Divinidad. Intermediario absolutamente extraordinario, de naturaleza humana unida hipostáticamente con la Divinidad, puede cumplir su misión sacerdotal con perfección y grandiosidad incomparables, más de lo que ningún hombre ni todos juntos hubieran sido capaces de realizar. Tal es Cristo Jesús, Sumo y Único Sacerdote pleno, con toda la plenitud de la Divinidad.

Si nuestra afectividad siguiera de cerca a nuestra fe, la consideración de este abrumador misterio debería estremecernos de temor, del santo temor de Dios, pues estamos tocando los más altos designios de la Divinidad y su obra más excelsa entre todas.

Pero cuánta mayor ha de ser nuestra conmoción y entrega rendida al sabernos elegidos y hechos partícipes del sacerdocio de Jesús. Esto sí que requiere nuestra más profunda meditación renovada diariamente, mucho más, sin duda, de lo que solemos hacer. Olvidarlo, olvidar lo que somos, es frecuentemente nuestro primer y principal pecado.

¿Cómo nos hace Jesucristo partícipes de su sacerdocio? En primer lugar mediante una elección puramente gratuita; predilecto entre millones, cada uno de nosotros recibe el don más sublime que se concede a los hombres, al serle atribuidas las funciones divinas en estrecho contacto, en intimidad con Dios. Cuántos, aun deseándolo, quizás con más ardor que nosotros, no han llegado a recibir este don. Veamos y agradezcamos filialmente la mano invisible de la Providencia en nuestra vocación. ¡Yo elegido y finalmente ordenado sacerdote cuando todo un San Francisco de Asís no se atrevió a ello, y de hecho no llegó a serlo! Ni siquiera en algún arcángel ha delegado Dios los poderes sacramentales, ni en San José, el primero de los santos, ni en la Santísima Virgen (aunque "eminenter", como asociada máxima a la obra sacerdotal de su Hijo, sea la primera en agradar a Dios, en obtener gracias para todos, e incluso sea la Madre querida de los sacerdotes).

Considerando la dignidad del sacerdote, San Francisco de Asís no trepidaba en decir: "Si yo viese un ángel del paraíso y un sacerdote,

antes besaría la mano del sacerdote y después saludaría al ángel, por los poderes que aquél ha recibido de Dios". Y el Santo Cura de Ars: "Si yo encontrase un sacerdote y un ángel, saludaría primero al sacerdote y después al ángel. Este es amigo de Dios, aquél hace sus veces". "Monseñor —le decía un sacerdote a San Francisco de Sales—, desde hace algunos años veo con frecuencia a mi ángel de la guarda; siempre entraba y salía delante de mí, pero después de ordenado sacerdote me cede el paso, diciendo que quien tiene el poder para consagrar, le es superior en dignidad".

Analicemos un poco el don y consagración sacerdotal. Es nada menos que la más estrecha participación en el sacerdocio de Jesús. Pero esta participación en el sacerdocio de Jesús no se reduce a que seamos sus acólitos, o sus emisarios, ni es igual a la de los simples fieles, que pueden administrar el bautismo en ciertos casos... Nuestra participación en el sacerdocio de Jesús es total: en todas las funciones y en toda su profundidad. En sus funciones de profeta, de rey y de redentor. Y en profundidad, nuestra participación es plena, porque al enseñar, gobernar y dar culto litúrgico a Dios, el orden sacerdotal completo, incluyendo al Papa, participa estrechamente en su sacerdocio sumo y eterno.

Enseñamos con autoridad, todos los sacerdotes, de manera infalible si se trata del Magisterio Supremo y solemne, de manera falible pero no por eso carente de autoridad en nuestra predicación. Gobernamos con autoridad todos los sacerdotes, con señorío total, en el caso del Papa, por delegación y designación en nuestros diversos oficios eclesiásticos.

Enseñar, gobernar y dar culto a Dios. Este culto litúrgico es lo más importante, elevado y sobrecogedor, porque en él no somos, como decía, meros ayudantes o servidores de Cristo, sino representantes suyos, de tal manera que estamos investidos de su propia dignidad, formando con Él un todo, un Cuerpo, un Sacerdocio. Como el Verbo ha asumido una naturaleza humana, y así Jesús es verdadero Dios; de manera semejante, Cristo nos une a su sacerdocio, y así no solamente decimos, por delegación de la potestad divina, "yo te absuelvo", sino que, revestidos de su misma personalidad, podemos y debemos decir: "Esto es mi Cuerpo". Y al igual que Jesús decía: "mi Padre y vuestro Padre", por las diferentes relaciones con el Padre —filialidad natural la suya y adoptiva la nuestra—, también en el Santo Sacrificio el sacerdote distingue: "este Sacrificio mío y vuestro", porque no sólo participa en él, como los demás fieles, sino que lo hace, "conficit".

Pero esta identificación del sacerdote con el Sumo Sacerdote, tiene dos aspectos, los dos que caracterizan el sacerdocio de Jesús quien en el único Sacrificio agradable a Dios es a la vez oferente y víctima. El ser víctima, mediante su pasión y muerte, es lo principal y definitivo

de su sacrificio sacerdotal redentor. Consecuentemente, también en nuestro sacerdocio, si ministerialmente lo principal es reproducir y ofrecer el sacrificio de Cristo, en el orden de la santidad personal y para que los sacramentos que confeccionamos y administramos sean más fecundos, lo importante es nuestra incorporación a Cristo-víctima, es decir, que no le dejemos solo en su pasión, que suframos con Él, que redimamos el mundo con Él.

No porque nuestros sufrimientos valgan algo de por sí sin el suyo, sino porque al ser incorporados a su Cuerpo Místico, y en particular a su Sacerdocio, Jesús, lleno de amor, y deseoso de unirnos a sí, se digna, para nuestra mayor dignidad, fundir nuestros pequeños sacrificios en el suyo, así como cuando se echan unas gotas de agua en el vino, convirtiéndolos en actos de valor incalculable. Dicho de otra manera: Cristo nos ha merecido un océano infinito de gracias, bastantes para salvar y santificar mil mundos, pero para su aplicación requiere que su Cuerpo Místico colabore, en particular sus sacerdotes, que somos ministros o servidores suyos en su misión salvadora. Él mereció las gracias, de nosotros depende, al menos en gran parte, su aplicación. Por eso, más fruto, más aplicación de gracias conseguirá personalmente un sacerdote al celebrar la Misa, cuanto más santo sea, cuanto más identificado esté con Cristo-víctima.

Quede pues clara la necesidad que tenemos los sacerdotes de ser víctimas, pues si lo es el Sumo Sacerdote, también hemos de serlo quienes tan íntima y estrechamente estamos vinculados con Él y su función sacerdotal. La fe del pueblo lo capta y por eso nos exige tanto, con razón. Cuando Don Bosco se hizo sacerdote, su santa madre le dijo: "Acuérdate de mis palabras: comenzar a celebrar Misas significa comenzar a padecer. No lo advertirás enseguida, pero un día comprenderás que tu madre no te ha engañado. De ti no quiero más sino que reces por mí. En adelante piensa en la salvación de las almas".

El sacerdote es con toda propiedad "alter Christus", otro ungido; y así como la unción de Cristo, realizada en la Encarnación, se consuma en su Pasión y Muerte —"su hora", en la que lleva a término su misión—, también la unción recibida en la consagración sacerdotal se consuma en su hora ministerial: su vida de servicio, de entrega, que supone tanta más abnegación cuanto más perfecta sea.

2. El sacerdocio y la Santísima Trinidad

Creo que para seguir penetrando en la realidad y el misterio sacerdotal, además de cotejarlo con Cristo hay que referirlo a la Santísima Trinidad; por analogía y compenetración con Cristo, quien es una naturaleza humana unida al Verbo, enviado por el Padre, y que a su vez comunica el Espíritu Santo, reproduciendo e imitando así la augusta actividad interna o procesiones de la Santísima Trinidad, cuyas per-

sonas lo son precisamente al ejercer, y porque ejercen, esa actividad eterna e infinita.

En efecto, el Padre es Persona, no estática sino dinámica, en cuanto engendra al Hijo (Dios al conocerse engendra su conocimiento, expresión, imagen perfecta suya, o Verbo). Y junto con el Hijo espira al Espíritu Santo (Dios al conocerse se ama, espira o produce un amor perfecto, o Espíritu).

Jesús, como Cristo, como Sacerdote, Mediador entre Dios y los hombres, es enviado por el Padre, sale del Padre, análogamente al Verbo, y conoce todo lo que le ha revelado el Padre. Con razón puede decir que es la Verdad, y que enviará su Espíritu, el Espíritu Santo. (La venida del Espíritu Santo, y la efusión de sus dones, es una acción trinitaria, no de una sola Persona, como todas las acciones divinas "ad extra", ni se trata, claro está, de un desplazamiento o entrega dividida de Dios, sino de su acción bienhechora: una mayor incorporación nuestra a la Divinidad —obra de amor, por eso se la atribuye al Espíritu Santo—, mediante la gracia que recibimos, y que enriquece nuestro conocimiento y amor). Es claro que el sacerdocio de Jesús dimana como reflejo de la Santísima Trinidad.

Por nuestra parte, en relación con el soberano Misterio Trinitario, dos aspectos podemos considerar: lo que recibimos, para agradecerlo; lo que contemplamos, para imitarlo.

Como sacerdotes recibimos de Dios, del Padre, mediante su Hijo, Jesús, y por obra del Espíritu Santo, que actúa en nuestra alma, la misma misión que Cristo, la misma verdad que trajo Cristo, su misma unción por parte del Espíritu (aunque cada uno de nosotros no aprehenda la verdad plenamente, ni tenga los dones del Espíritu Santo en grado perfecto) por el hecho de formar un Cuerpo sacerdotal con Él.

Si caemos en la cuenta de nuestra elevación al plano divino, como hijos y sacerdotes de Dios, el darle gracias será ya materia no de especulación, sino de coloquios en la oración. Y como la Santísima Trinidad se basta a sí misma, también hemos de intentar y pedir que nos baste a nosotros, que no busquemos en la tristeza otros consuelos, ni en el aburrimiento otras distracciones, ni en los deseos y curiosidades otra aspiración fuera de Dios. Y si por las exigencias de nuestro cuerpo, aun no del todo "espiritual", como nos lo promete San Pablo para la resurrección, necesitamos del mundo material, debemos sin embargo poner todo en las manos de Dios, en las manos de Cristo, y esperararlo todo de Él. Y nuestro Padre nos consolará, se preocupará de nosotros, nos llenará plenamente.

El ser imágenes de Dios, y tales imágenes, nos exige además una imitación creciente de los ejemplos trinitarios; como Cristo que hace lo que ve hacer a su Padre. El primer ejemplo divino es la bondad. Dios es

bueno, difusivo de sí. Esta bondad, considerada "ad intra", el difundir o engendrar su conocimiento personalizado en el Verbo y, mediante Éste, difundir o espirar su amor, personalizado en el Espíritu, constituye su mismo ser personal del Padre. Y "ad extra" esa bondad hace que Dios, el Padre mediante el Hijo y por el Espíritu Santo, cree todas las cosas. León XIII, en la Encíclica "Divinum illud munus", lo explica así: "De esta manera el Padre, que es principio de toda la Trinidad, es la causa eficiente de todas las cosas, de la Encarnación del Verbo y de la santificación de las almas... El Hijo, Verbo e Imagen de Dios, es la causa ejemplar por la que todas las cosas tienen forma y belleza, orden y armonía; Él, que es camino, verdad y vida, ha reconciliado al hombre con Dios. Finalmente, el Espíritu Santo es la causa última de todas las cosas, puesto que así como toda voluntad y todo ser descansa en su fin, así Él, que es la bondad y el amor del Padre y del Hijo, da el impulso fuerte y suave, y como la última mano, a la misteriosa obra de nuestra eterna salvación".

En todo el ámbito del universo creado no hay actividad que sea imagen más perfecta del operar divino que la acción sacerdotal, pues es la acción suprema de Jesús, el Hombre-Dios. Por eso nosotros, los sacerdotes, si queremos estar a la altura de nuestra misión, hemos de intentar reflejar en toda nuestra actividad la imagen más semejante a la acción divina como causa eficiente, ejemplar y final.

Imitemos al Padre, causa eficiente, cooperando con cuanto somos y tenemos con incansable celo, a la santificación de las almas, dándonos por completo.

Imitemos al Hijo, causa ejemplar, siendo modelos de los fieles: "Imitadme a mí como yo lo imito a Cristo" decía San Pablo ("Imitatores mei estote, sicut et ego Christi": 1 Cor. 11,1). Que quien nos mire, vea a Dios, según el ejemplo del mismo Cristo: "Quien me ve a Mí, ve al Padre". Así llevaremos los hombres a Dios, los reconciliaremos con Él, realizaremos el más perfecto orden, armonía y belleza en el mundo.

Imitemos al Espíritu Santo, causa final, Bondad y Amor divino, impulso suave y última mano en la obra santificadora. Imitémosle, porque la bondad y el amor sobrenatural del sacerdote es lo que da eficacia y fruto abundante a su ministerio.

En efecto, lo principal en que hemos de imitar a la Santísima Trinidad, es en la caridad, que resume y trasciende todo lo anterior. Nos lo indica Jesús: amar a todos como nuestro Padre del cielo, que para todos hace llover y salir el sol; y amarles de tal manera que nuestra perfección en la caridad tienda a una unión semejante a la trinitaria. "Que sean uno, Padre, como Tú y Yo somos uno". ¿Cómo son uno las Personas Trinitarias? En unidad de naturaleza, esto es, son un solo pensamiento, una sola voluntad, un solo deseo. Es el pensar lo mismo, de-

cir lo mismo, a que alude San Pablo (cf. Fil. 2,2; 1 Cor. 1,10), con esa máxima unión en caridad que exige incluso dar el manto a quien nos quiere quitar la túnica (cf. Mt. 5,40).

León XIII, en la citada encíclica, recuerda que el misterio de la Santísima Trinidad es el más grande de todos los misterios, pues de todos es principio y fin; para conocerlo y contemplarlo han sido creados los ángeles y los hombres; para enseñarlo ha bajado el mismo Dios a la tierra (cf. Jn. 1,18); por eso hay que hablar de él con prudencia y humildad; ninguna otra materia requiere mayor trabajo, pero tampoco de ninguna se puede sacar mayor fruto. Esto explica lo que afirmaba el P. Nadal, experto conocedor y expositor del carisma ignaciano: "Pongamos la perfección de nuestra oración en la contemplación de la Trinidad".

3. Los problemas concretos

— Pero, Padre, parece que Vd. está en la luna. ¿Para quiénes habla? ¿Para cuatro santos? Ésos, poco necesitarán de sus palabras. Y si pretende predicar a quienes más lo necesitan, ¿acaso ignora la problemática clerical de nuestro tiempo: cómo va el club de fútbol, el auto que no anda, la nafta que sube..., a dónde vamos a cenar o de vacaciones, que si por fin nos podremos casar...? Y Vd. hablando de las procesiones trinitarias, cuando hasta las procesiones terrenas están marginadas; y de una caridad tan elevada que no trepide siquiera ante la injusticia...

— Sí, tremendo contraste. Ya aterrizaré también a cuestiones concretas. Pero, ¿podemos empezar olvidando lo que radicalmente somos? Es verdad que muchos no lo recuerdan, no lo actualizan. Pero ¿es que acaso nos sería lícito olvidar el comienzo de nuestra vocación, cuando tuvimos que renunciar a tantas cosas? ¿Por qué lo hicimos? ¿Acaso algunos de Vds. ha olvidado el día de su ordenación sacerdotal, cuando ratificó conscientemente su compromiso de renuncia, de abnegación, por seguir a Cristo, por cumplir la misión sacerdotal recibida de Él?

A quien esté en esa situación de incongruencia entre sus pasados ideales heroicos y los actuales rastreros, entre su carácter sacerdotal indeleble y su actuación aseglarada, yo le comprendo; es algo que fácilmente nos pasa o ha pasado a muchos. Le haría sin embargo una pregunta. ¿A qué atribuyes tu bajón, tu tibieza? ¿No estarás quizás desengañado? Y no tanto desengañado de las personas o instituciones de la Iglesia como de ti mismo. No me dirás que Cristo te ha dado alguna vez ocasión para desilusionarte.

Tu desengaño, tu renuncia a ser santo, ¿no se deberá radicalmente a que has fracasado? No es ello infrecuente. Al comienzo, con todo el fervor primero de la vocación y de la ordenación sacerdotal, con todo

el entusiasmo de la juventud, el sacerdote promete y se promete ser un apóstol, un santo... Pero luego la prosa de la vida, tal vez las incomprendimientos de la gente, su falta de respuesta, los destinos difíciles, sin horizontes; e internamente el cansancio, la falta de deseo de mejorar espiritualmente (esto es la tibieza), el descuido de la oración, las pasiones... No digo que vivas en pecado, que si te murieses ahora te condenarías, pero tampoco me dirás que en lo íntimo de tu corazón, en tus noches sin sueño, estás satisfecho de tu vida. ¿No querrías otra vez... aquellos ideales...? ¡Qué duro volver a empezar! Sin embargo, recuerda eso de que uno es joven mientras tiene el corazón joven; y sobre todo que, considerando el tiempo que te queda, que nos queda de vida, quizás menos del que esperamos, ¿no valdría la pena? Me doy cuenta, no tienes ganas de otro fracaso; si antes no pudiste, ¿vas a poder ahora? ¿Por qué no? ¿No tienes más experiencia, más ciencia, más urgencia? ¿Vas a perder la última oportunidad?

Tampoco es tan difícil. Sí, es un sendero áspero, empinado, malo para ir a pie. Pues que te lleven de la mano, y cuanto más niño te hagas en tu humildad y docilidad, mejor te llevará de la mano tu Madre Santísima. No es otro el secreto de la santidad: dejarte llevar. Repito: con humildad y docilidad.

La humildad consiste en que tanto te humilles que aceptes sin chistar lo que Dios te mande, como los niños. Porque, claro, si tú pides al Corazón de Jesús que te santifique, Él lo hará... si lo dejas. Y lo hará con su método único e infalible, lo tiene patentado, con el fuego que vino a traer a la tierra, la cruz que quema y purifica. No hay otro camino. ¿Te da miedo? ¿Aparecerás ante ti, ante los ángeles, falto de valor, de hombría? No tienes derecho a declararte cobarte, y menos a tener miedo de tu Padre del cielo, a tener miedo de aquel Jesús que dijo: "mi carga es ligera". Su cruz fue la pesada, la nuestra lo será si no la aceptamos, si nos rebelamos, si no acudimos a su Corazón por medio de nuestra Madre del cielo.

Si te animas a remontar el camino con esa humildad radical, para no errar has de hacerte además dócil. ¡Cuántos no llegan a la santidad por terco orgullo! Los primeros, desde luego, los herejes, y quienes le siguen, pues se apartan de las fuentes de gracia. Sin llegar a herejes hay otros espíritus obstinados, que se empeñan en no beber el agua clara de los documentos pontificios, en ponerlos en cuestión. Sacerdotes que pasan su vida cuestionando: el celibato, el traje talar, la teología de la liberación, la devoción al Corazón de Jesús, a la Virgen, a los ángeles y santos... Leamos lo que dice el magisterio de los Papas, aceptémoslo y se acabó. ¿En qué otro caso tiene aplicación más directa lo de "si no os hacéis como niños..."?

¡Ah, pero tú has leído mucho, y hasta has sacado un título, quizás en algún Instituto de Espiritualidad, y estás a la última novedad, y tal

vez novedades heréticas, de las que motivan condenaciones de la Santa Sede (recuerda las encíclicas "Mysterium Fidei", 1965; "Humanae Vitae", 1968; las declaraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre ética sexual, 1976; sobre escatología, 1979; sobre la masonería, 1981; y tantos discursos papales sobre la oración, el divorcio, el aborto, la identidad sacerdotal y religiosa, etc. etc.). Si lo que quieres es que no te tengan por atrasado, sino estar a la última, a la "dernière", ser original —que es como descubrir el Mediterráneo, porque todas las audacias progresistas puedes comprobar fueron novedad hace ya siglos, basta que repases el Denzinger—, si no aceptas hacerte dócil como un niño, entonces allá tú, no sé lo que vas a sacar en limpio, aunque consigas toda la fama de un Hans Küng, pero, por supuesto, no te quejes si te resulta difícil la ascética, y aun el mantenerte puro.

No sólo difícil, sino imposible resulta a solas nuestras fuerzas la vida cristiana y más aún el compromiso sacerdotal. Está definido por el Tridentino: Sin una gracia especial de Dios no podemos no pecar. Desde luego Dios no niega esa gracia a quienes se la piden debidamente, no sólo con la boca. "Pedid y se os dará". Pedirlo con humildad, como decía; con confianza y perseverancia, añade el catecismo aclarando la enseñanza neotestamentaria.

Este dejarnos en las manos de Dios, mediante nuestra Madre, la Santísima Virgen, es el abandono de que hablan los autores espirituales, el camino tan deliciosamente descrito por Santa Teresita del Niño Jesús, y que, como veremos después, encuentra una mayor especificación en el espíritu de confianza que caracteriza a la espiritualidad del Sagrado Corazón.

El quid está en que Dios nos tome, nos utilice como instrumentos suyos. Dios no necesita instrumentos perfectos, puede hacer prodigios con los más inadecuados; puede y suele obrar así. Pero lo que sí exige es que el instrumento se deje manejar. Este es el significado profundo, sobre todo para los sacerdotes, de la afirmación de Jesús: "si no os hacéis como niños...". Hemos de prepararnos a ser instrumentos de Dios. O mejor, no oponernos a que su gracia nos haga instrumentos suyos, termine de hacernos eficacísimos instrumentos suyos, para la gigantesca obra que nos espera y necesita.

Según lo visto hasta aquí, si nuestra elección y dignidad debe superestimarnos, si a pesar de todos nuestros fracasos y tibiezas no tenemos derecho a la cuneta sino a una confianza ilimitada y a un incesante recomenzar, ahora, mirando al frente, a la colosal empresa de Cristo que nos espera y llama, ¿podremos quedarnos quietos como postes o sentados en el sillón con el seso sorbido por un televisor cualquiera?

La colosal empresa de Cristo es salvar a todos los hombres, liberarnos a todos del pecado y sus consecuencias, para hacernos hijos de Dios,

partícipes de su misma felicidad en un cielo de indecibles e inacabables gozos. En comparación de ello todo progreso social, político y utópico, y todos juntos, son una pámplina.

Esta empresa sacerdotal, tarea sublime y perpetua, tiene hoy rasgos más apremiantes a la vez que esperanzadores. La situación mundial es angustiosa. ¿A qué repetir datos? Quien no se dé cuenta de que el mundo ha caído en su nivel religioso, que está en poder del Maligno, rebelde a Dios, quien no sienta en el alma tal preocupación, índice claro es de que no está preparado para continuar estas reflexiones, y que también su nivel espiritual está caído.

Sobre esto permítaseme una observación: La señal y test más claro de tu salud espiritual es la facilidad o dificultad que tengas en rechazar las tentaciones. No sólo las vencerá con poco esfuerzo, sino que apenas las tendrá quien lleve una vida espiritual a la altura de su vocación, a la altura que Dios le exige. Pues Dios da abundantes gracias para cumplir con la vocación de cada cual que, si no son rechazadas, facilitan la fidelidad a la propia vocación (pueden darse casos de tentaciones graves como prueba extraordinaria santificadora, pero no es lo corriente).

Aquí el error grave, pero error común en la actualidad, es engañarse, atribuyendo las tentaciones, y aun las caídas, no a nuestra tibieza sino a complejos psicológicos, a tendencias naturales incontenibles... cuando no se llega a pecar más claramente contra el Espíritu Santo, tergiversando la doctrina, diciéndose por ejemplo que no es pecado la masturbación, la fornicación, o la rebeldía doctrinal y desobediencia al Papa, o el aliarse de una u otra manera con los agentes de Satanás: partidos o sociedades anticatólicas.

"Mi paz os doy" ha dicho Jesús. Quien en la soledad de su conciencia no experimente esa paz de Cristo —como la habrá experimentado en su juventud fervorosa—, que no siga engañándose, es señal de alarma: debe revisar a fondo su vida espiritual.

Decía que la angustiosa situación mundial de hoy presenta también rasgos esperanzadores. No cabe duda de que esta radical crisis y mutación desembocará en un nuevo orden de cosas. Nuestra confianza en la paternidad de Dios, Creador y Señor del universo, nos da derecho a pensar que nos espera un nuevo orden de cosas superior, un mundo mejor. En situación de angustia —ya desde el Antiguo Testamento—, Dios suele enviar su palabra, que es aviso conminatorio, pero al mismo tiempo anuncio de un futuro luminoso. Tampoco en nuestra época faltan profecías, muchas sin duda de visionarios ilusos o falsarios, pero hay también revelaciones auténticas. Baste aquí evocar a Fátima, de cuya autenticidad sería pedantería o ignorancia dudar.

Pues bien, en el mensaje de la Virgen de Fátima, mensaje dolori-

do por la prevaricación de los hombres, mensaje de dura advertencia, donde se llega a afirmar que "algunas naciones serán aniquiladas", no obstante, la Santísima Virgen, en una admonición esperanzadora, exclama: "Al fin mi Corazón Inmaculado triunfará". En relación con este tema de un porvenir radiante y próximo me remito a mis folletos **El tiempo que se aproxima** y **Gran mensaje de amor y esperanza**, en que recojo y examino una serie de testimonios proféticos de gran interés, y creo que en su conjunto innegables.

Esta encrucijada histórica, en la que por disposición de Dios hemos nacido, ¿no debe acuciarnos con su angustia y su esperanza, con su apremiante necesidad de dirigentes, a no echarnos al surco? ¿Qué dirigente más nato que el sacerdote para abrir nuevos surcos de sementera, de riego, de camino hacia Dios?

Momento de dirigentes, de sacerdotes que lo sean de veras, y como tal se presenten: con la autoridad y la virtud de enviados de Dios. De poco sirven esos curas, equivocados en hacerse "pepes", descamisados, correbares... no sé si ganarán amigos, pero seguro que no penitentes.

"Señor, envía operarios a tu mies", y que nosotros, enviados, "mis-si", no rehuyamos ésta, la más grande misión. "Como el Padre me envía a Mí, así Yo os envío a vosotros".

II. LA SANTIDAD SACERDOTAL

1. La tendencia a la santidad

La enfermedad o virus más corriente en la vida sacerdotal es el raquitismo, la tibieza, el conformismo con la mediocridad y hasta con los pecados, más o menos graves, más o menos esporádicos. La tibieza será por tanto lo primero que habrá que curar para llegar a una vida espiritual sana, vida de virtud, no de pecado, y, automáticamente, vida gozosa, porque nada quita tanto la alegría íntima como el remordimiento, aun subconsciente, de no cumplir dignamente con la propia responsabilidad sacerdotal.

¿Cómo alcanzar el fervor? No conozco otro camino que la oración. Pedir es la riqueza del mendigo, del menesteroso. ¡Y hemos menester la ayuda de Dios! Llamad y se os abrirá. Pero tampoco conozco mejor puerta divina para llamar que la Puerta del Cielo, "ianua coeli", Santa María. ¿No abrirá una madre, y tal Madre, al hijo sacerdote que acude a su puerta como pobre mendigo? Es lo más fácil. Porque ¿quién, por desganado que esté, no podrá decirle "Madre mía, ayúdame"? Y con tanta más verdad se lo podremos decir y repetirlo sin cansarnos, cuanto menos ganas tengamos de decírselo, de orar, de sacrificarnos. "Madre mía, ayúdame, ayúdame".

Ella, Esposa del Espíritu Santo, no se hará rogar en demasía. Porque no sabemos pedir lo que más nos conviene, es el Espíritu Santo quien dentro de nosotros ha de clamar Abba, Padre, como dice San Pablo (cf. Rom. 8, 26.15).

Desde el mismo orar, todo el intento de nuestra santidad no puede ser obra nuestra, sino del Espíritu Santo, en Cristo, mediante Santa María. El querer santificarnos nosotros solos, o casi solos, es semipelagianismo, y tal vez la causa de nuestros fracasos anteriores.

Pues bien, esos mismos fracasos que podamos haber tenido en nuestro camino a la santidad, no serán inútiles si sabemos sacar de ellos la primera y fundamental lección de vida espiritual: lo poco que podemos, lo poco que somos. Para que reemprendamos el camino, pero ahora revestidos de mendigos. Sumisos, como los mendigos. "Someteos a la poderosa mano de Dios, para que a su debido tiempo os ensalce" (1 Ped. 5,6). Para que nuestro Padre del cielo se fije en nuestra humildad, en nuestra poquedad, como se fijó en la de su esclava, Santa María.

El acudir a la Virgen es sobremanera eficaz para los sacerdotes, por ser hijos predilectos suyos, como lo sabemos por la teología y las revelaciones privadas de los santos. Anímate a dar ese paso decisivo de acudir como niño a Santa María y dejarte llevar de su mano. Quizás digas que eso ya lo has hecho, ya lo haces. Entonces, una de dos, o ya poco necesitas de exhortaciones pues corres por la vía de la virtud, o te entregas a María más con las palabras que con las obras. Como aquel que contestó a su padre: "Sí, ya voy a la viña" y luego no fue (cf. Mt. 21,29). O como esos niños que cuando los toma su madre para lavarlos, se enojan y patean.

Veamos: si tu Madre del cielo te toma para lavarte un poco la cara, valiéndose, claro está, del agua de la purificación, del jabón de las contrariedades, ¿cómo reaccionas? Examínate, recuerda tus confesiones, tus imperfecciones cuando algo no va bien, tu poco aguante y silencio cuando sufres una crítica, una zancadilla, tu escasa resignación en las enfermedades, en las dificultades económicas, en la falta de ayuda, de cariño, en tus fracasos ministeriales...

Quizás te parezca que, al revés que a otros, Dios te purifica, más que con agua, con lejía. ¿No será porque lo necesitas más? Podrás decir a Jesús con San Pedro: "Señor, lávame, aun la cabeza". Señor, lávame, aunque sea con lejía. En todo caso, que Santa María te quiera lavar, que te mande purificaciones, es ya una muestra insigne de interés y cariño por ti. No dejes de agradecersele. Haz un acto de fe en la Providencia: nada te pasa, ni la pérdida de un cabello, sin la intervención amorosa de Dios, que cuida de ti más que de los lirios del campo, y no es fácil darte su blancura, la delicadeza de su tejido.

De sobra sabemos que esta vida es una prueba. Lo estamos leyendo constantemente en el Evangelio: las bienaventuranzas, la parábola de los talentos, la de las vírgenes, el juicio final. No en vano dice San Pablo que ante el tribunal de Cristo cada uno recibirá lo que haya merecido (cf. 2 Cor. 5,10) y cualquier breve tribulación nos gana un indescriptible grado de vida eterna (cf. 2 Cor. 4,17). Naturalmente que para aceptar esto debemos pasar a través de lo visible, taladrarlo, y llegar a lo invisible. Sólo comprenderá la enseñanza del Apóstol el que vive en la fe, el que ve los acontecimientos con ojos de esperanza.

¡Si todo lo mirásemos con fe! "Como el oro se prueba con el fuego —dice el libro de los Proverbios—, así Dios prueba los corazones" (17,3). Y el Eclesiástico: "El horno prueba las vasijas del alfarero, y la tribulación a los justos" (26,6). "Probado en el crisol saldré oro puro", exclama Job (23,10). Lo mismo dice de los justos el libro de la Sabiduría: "Dios los probó, y los halló dignos de sí" (3,5). En Isaías, revela Yavé a su pueblo de Israel: "Te he probado en el crisol de la desgracia; por mi amor lo he hecho" (48,10). San Pablo, en la epístola a los Romanos, afirma que la tribulación engendra la paciencia, la perseverancia y, últimamente, acrecienta la esperanza, que no falla (cf. 5,3). San Pedro, en su primera epístola, nos dice que no nos debemos extrañar de ser puestos a prueba por las persecuciones, pues seremos felices si sufrimos por Cristo (cf. 4,12). Con razón, pues, en los salmos damos gracias a Dios porque nos prueba (cf. Ps. 16,3; 65, 10.17).

De sobra conocemos esta doctrina: que somos "viatores", que estamos en la vía purgativa, que según su plan Dios dispone sea esta vida una ensalada de dificultades para probarnos. La teoría está bien clara, pero cuando hay que descender a la práctica, entonces, como decía San Francisco Javier, "ya no se entiende la gramática".

Precisamente ello nos demuestra cuán necesaria nos es la oración y la meditación. No se trata de muchas investigaciones ni elucubraciones. El principio del fervor consiste en imitar la actitud de Nuestra Señora, repitiendo sus palabras: "He aquí el esclavo del Señor. Hágase en mí según tu palabra, según tu voluntad". Dejarnos en las manos de nuestro Padre Dios, con la ayuda de Santa María, aceptándolo todo de Él: la enseñanza de su revelación, las purificaciones, las interpretaciones auténticas del Magisterio.

¿Tienes esta actitud inicial? No es tan difícil. Entrégate, conságrale todo tu ser, todas tus cosas, a Santa María, para que Ella te lleve a Jesús, te lave, te infunda fe, esperanza, fervor, y la consiguiente paz y alegría. Así es de fácil la santidad, cuando uno se abandona en las manos de María, se abandona de verdad. "No sabemos a qué santidad llegaríamos —decía San Ignacio de Loyola, especialista en estas cuestiones—, si no pusiéramos impedimentos a la gracia", a la

obra del Espíritu Santo en nosotros, a los designios grandes que quiere realizar Jesús en cada uno de nosotros.

Pienso que el mayor obstáculo para ponernos en esta actitud inicial de entrega humilde, de consagración, no es de orden intelectual; el mayor obstáculo es el miedo, la falta de valor para emprender esa vida de santidad que se nos representa terrible, toda de abnegación, de cruz, de sufrimientos, de progresivo desapego a los afectos humanos y a todas las cosas. La imaginación nos suele jugar malas pasadas, haciéndonos ver la virtud imposible; como cuando uno piensa que no tendrá fuerzas para resistir los tormentos del martirio... La misma tentación que sufrió Iñigo de Loyola en Manresa, cuando se disponía a cambiar de vida: "¿Cómo podrás sufrir esta vida setenta años que has de vivir?". Hasta que al fin, viendo que tal pensamiento le venía del demonio, lo desechó, respondiéndole: "Miserable, ¿me puedes tú prometer una hora de vida?"

Cuando Dios nos pide algo costoso, no deja de darnos las gracias necesarias, las gracias sobrenaturales. "Dios es fiel, no permitirá que seáis tentados más de lo que podáis resistir", escribía San Pablo en su primera carta a los corintios (10,13). Se entiende: si pedimos debidamente las gracias para resistir. "Orad, para que no caigáis en la tentación". Si no tenemos fuerzas, nos advierte Santiago (cf. 4,3), es porque no pedimos o porque pedimos mal; hemos de ser humildes para que Dios nos ayude, continúa en el vers. 10.

Dios reserva diversos grados de santidad para cada uno de nosotros, aunque desde luego ninguno será pequeño tratándose de un sacerdote. Lo importante es que llegues al nivel que te está destinado. ¡Cuántos no llegan por su falta de correspondencia, porque ponen impedimentos a la gracia, no la dejan obrar en su alma! Sin embargo, el que quiere de verdad, en un impulso incontenible de agradecimiento a Cristo, decidirse a ser santo, tiene a su alcance el medio eficaz, heroico, pero definitivo. No sólo pedir las gracias ordinarias, sino suplicar a Cristo que lo arrastre a la santidad, como sea. A Dios no le van a faltar gracias para ello; siempre tiene a su alcance un arma secreta, infalible: el sufrimiento. Si tú, en un arranque de generosidad, le das carta blanca, le firmas una letra en blanco, te aseguro que Dios, tu Padre, que quiere tu santidad más que tú mismo, no dejará de actuar. A su manera, probablemente no al día siguiente, pero tampoco tardará mucho. Eso, en el caso de que tú estés dispuesto a todo, a todo. Pero no tengas miedo, recuerda siempre que Dios es tu Padre, que su yugo es suave, y que no se aparta de ti la solícita mirada de tu Madre santísima.

Es verdad que los planes de Dios no son del tipo "standard". Sus planes son muy diversos, a cada uno le programa un plan diferente. A unos santos les envía más sufrimientos, a otros menos, aunque, se-

gún leemos en sus vidas, en general han sido bastante probados, y no siempre por sus faltas. De todas formas, aun en las vocaciones excepcionales de santos-víctimas, vemos que paradójicamente ellos se confiesan las personas más felices. Porque no solamente es compatible con el sufrimiento esa alegría superior, sino que, como dice San Pablo —incansable exhortador a la alegría—, ésta nace de la esperanza (cf. Rom. 12,12), y al ser mayor la esperanza en los santos, también lo es su alegría. ¿No sentimos acaso un alegrón con la noticia de que recibiremos un regalo, un premio, un ascenso, aun antes de poseerlo? Para los creyentes, cualquier tribulación es noticia de un mayor premio, de un mayor fruto apostólico.

2. La santidad del sacerdote y la espiritualidad del Sagrado Corazón

Hasta aquí he intentado revolver las ideas y las conciencias, para contribuir a suscitar en vosotros esa disposición inicial imprescindible de querer ser santos; al menos de pensar que deberíamos tomar más en serio nuestra vida espiritual, hacer algo para salir de la tibieza o mediocridad.

Si tú, que me escuchas, has renunciado a la santidad, entonces no sigas perdiendo el tiempo... dedícate a escuchar música.

Pero si, como espero, te decides a dar una embestida en tu vida espiritual, con las preliminares condiciones de éxito: humildad, docilidad, oración, recurso a Santa María, parece fundamental que, como el viajero que consulta una guía, busques la ruta y el transporte más adecuado, el medio más rápido y fácil para subir al monte de la perfección.

No es demasiado difícil. El Magisterio Supremo ha sido taxativo y reiterativo hasta la saciedad. Dicen los Papas con toda solemnidad —y en esto, por razón de su finalidad y universalidad no pueden equivocarse—, que la norma más perfecta de vida cristiana es la espiritualidad del Corazón de Jesús. Perfecta en todos los sentidos, tanto por ser la más elevada, como la más asequible y de resultados más inmediatos.

Ya sabemos que muchos la rechazan o la minusvaloran. Lástima que por falta de humildad y docilidad no se aprovechen de la mejor medicina. Como si teniendo pulmonía se rehusaran a usar penicilina, sin la cual a los pocos días no les quedará sino morir. Que luego no se quejen si fracasan en la empresa de la santidad, y aun en el cumplimiento de los mandamientos. Porque la doctrina de los Papas, repito, no tiene vuelta de hoja. Aquí sólo puedo remitirme a las obras sobre el tema; yo mismo he tratado esta materia en mi libro **Esto es el Cristianismo**.

La espiritualidad del Corazón de Jesús puede resumirse en pocas palabras: Primero caer en la cuenta del amor que Dios nos tiene, y luego corresponder a ese amor con nuestra consagración. Pero como

el amor de Dios se manifiesta en Cristo Redentor, nuestra consagración ha de orientarse a participar en su misión redentora, aceptando y ofreciendo nuestros sufrimientos en unión con los de Cristo como reparación por los pecados. El símbolo y recordatorio del amor de Jesús es su Corazón, objeto digno de culto, que expresa su misma persona llena de amor hacia nosotros, y punzado por la corona de espinas de nuestras ofensas e ingratitudes. Para mejor penetrar en las raíces de esta espiritualidad y recibir una sustancial ayuda para ponerla por obra, es complemento indispensable la devoción al Inmaculado Corazón de María. Todo esto según los documentos pontificios, que también recalcan la práctica de la caridad fraterna, como exigida por el amor a Dios, haciendo hincapié en el más importante acto de caridad al prójimo, en el mayor bien que le podemos procurar, cual es su salvación y santificación.

Concretando: el sacerdote que, siguiendo el consejo, y más que consejo, de los Papas, haga suya la espiritualidad del Corazón de Jesús y a Él se consagre, repetirá su consagración, al menos en resumen, todos los días, y varias veces al día, especialmente en ocasión de las contrariedades que le ocurran o de las penitencias, grandes y pequeñas, que ofrezca por las almas a él encomendadas, o en las que pueda influir. En una palabra: se entregará con entera confianza al Corazón de Jesús en sus criterios, en sus tribulaciones, en su trabajo, en sus afectos y deseos, levantando el corazón a Él en toda su vida.

Hay devociones que ayudan muy especialmente para el acrecentamiento de esta espiritualidad, como la Hora Santa, el Vía Crucis, los Primeros Viernes... Pero una característica indefectible en todos los santos y que, últimamente, deriva del ardor del Corazón de Cristo, es el celo de las almas. Tan importante, que para un sacerdote puede ser el poderoso motor de su total renovación. ¿No puedes hacer más por las almas? ¿Visitar enfermos? ¿Regalar o prestar libros? ¿Estar horas en el confesonario aunque no venga nadie?; ¡ya terminarán viniendo! ¿No puedes organizar reuniones, asociaciones de tipo apostólico, o al menos prestarte para ayudar a las ya existentes? ¿O entronizar en las familias el Corazón de Jesús?

Hace poco me admiraba releendo la vida de San Ignacio de Loyola, que con su traje burdo de peregrino, pues se preparaba para ir a Tierra Santa, sin tener estudios, y además sin conocer el catalán, en su rudo castellano hablaba y atraía a la gente de Manresa, platicándoles de las cosas de Dios, con tal fruto que el nombre que le dieron al principio de "el hombre del saco", es decir, vestido de saco, de peregrino, lo cambiaron por "el hombre santo". Ese afán por hablar de las cosas de Dios, por llevar los hombres a Cristo es denominador común en todas las vidas de santos. ¡Cuánto más debe de serlo en la nuestra de sacerdotes!

Se comprende que los Papas, y repetidamente Juan Pablo II, hayan insistido tanto en la necesidad de dedicarnos sin retaceos —"tiempo completo"— a lo que es nuestra profesión. ¿Qué diríamos si en un país subdesarrollado, donde la gente y los niños se muriesen por falta de atención médica, los médicos, en vez de abocarse a su profesión, se dedicasen a otras actividades para ganarse la vida? ¡Absurdo! ¿Nos hacen falta más comentarios... o más fe?

Dos desviaciones pueden alejarnos de nuestra meta: un trabajo profesional no motivado por el bien de las almas ni dirigido a la mayor gloria de Dios, o simplemente la comodidad por no decir pereza, dejándonos llevar de tantas cosas: en el siglo pasado serían las tertulias, el chocolate con churros, hoy para muchos la tertulia se ha convertido en televisión... No diré que todos los sacerdotes de hace medio siglo fueran santos, pero pocos desedificaban en su porte externo, muchos supieron morir mártires, y todos lucharon unánimes contra la des cristianización republicana, el divorcio, la escuela laica, etc.

La desviación ideológica profesional es lo más fácil y lo más difícil de corregir. Más fácil por la fe: con seguir las normas pontificias, basta; más difícil, porque se necesita la humildad, y la falta de humildad es nuestro gran problema, problema de todos, pero ¿cómo vamos a pedirselas al pueblo si nosotros no damos ejemplo?

Vencer la pereza; ese continuo esfuerzo, esa mortificación de nuestros gustos y comodidades para atender a las almas de balde. Aunque no pasemos factura por las horas de confesonario, de preparación de homilias, de visitas a los presos... no deja de aumentar cada vez nuestra cuenta de ahorro que no roban los ladrones ni roe la polilla: seguro no de vejez, sino de vida eterna. El esfuerzo diario de una entrega "profesional" a las almas, sacrificando tu tiempo, tu dinero, hasta tus afectos, quizás sea lo más costoso para ti. Pero es el núcleo de la santidad sacerdotal. Requiere mucha gracia de Dios... que, decíamos, la obtendremos si la pedimos. Porque también es verdad que conocemos sacerdotes, apóstoles infatigables, sin un día de vacación, que no parecen tan desgraciados... y son más apreciados que nadie. Claro que no vamos a trabajar para ser apreciados por la gente, ni por dinero. Visitando Marilyn Monroe un hospital, le dijo a la monijita que estaba curando unas llagas: "Yo no haría eso por un millón de dólares". "Por un millón de dólares tampoco lo haría yo, señorita", le respondió la religiosa. Y es que en verdad no compensa ser generosos tan sólo para que nos lo agradezcan; esto poco vale... y pocas veces sucede. ¡Por Jesús enfermo, ignorante, triste, por Ése sí, nunca haremos bastante! ¡Cuánto ayuda verle con los ojos de la fe!

El sacerdote, imagen de Dios, debe ser Cristo para los hombres. No podemos descuidar esta imagen. El pueblo se desedifica profundamente cuando ve un sacerdote mundanizado. No nos engañemos. Te-

nemos que estar en el mundo y hacernos todo a todos, pero eso no significa precisamente que debamos ser, obrar y vestir como los del mundo. Así tal vez ganemos amigos, pero no penitentes. Debemos ser "distintos", si queremos que nos sigan, distintos incluso en el modo de vestir, para destacar así nuestro carácter de "segregados".

3. La enseñanza de los Papas

Ya es hora de que aduzcamos algunos textos de las muchas exhortaciones que han dado los Papas a los sacerdotes, especialmente en estos últimos años. Las principales preocupaciones de los Papas son: que los sacerdotes sean santos, en particular hombres de oración, no dejándose arrastrar por el mundo, que tengan celo de almas dedicándose íntegramente al servicio, al ministerio sacerdotal, que no prescindan de los distintivos externos del estado sacerdotal, y, naturalmente, que obren por amor a Cristo, a la Virgen, etc.

El 10 de febrero de 1978, **Pablo VI**, poco antes de morir, daba sus últimas recomendaciones a los sacerdotes: "Un proceso de desacralización se ha apoderado de la institución sacerdotal para demoler su consistencia y arruinarla, una manía de aseglaramiento ha arrancado los signos exteriores del hábito sagrado y extirpado del corazón de algunos la sagrada reverencia debida a su propia persona, para sustituirla con un alarde vanidoso de lo profano e incluso a veces de lo ilícito".

"Queríamos pedirlos que volviérais con toda vuestra mente a vuestra personalidad sacerdotal, que tengáis la valentía de repetir cada uno para sí: 'Estoy crucificado con Cristo' (Gál. 2, 19) y que cada cual convierta en ministerio sacerdotal esta inmolación que nos asemeja a Jesús, nuestro modelo".

A pesar de ser tan breve su pontificado, **Juan Pablo I** tuvo tiempo para referirse a la santidad del clero: "Los sacerdotes tienen el honor de realizar una actividad que les compromete a una vida de santidad, a un espíritu de obediencia, a una dedicación apostólica, y a un amor ferviente a la Iglesia que sirva de ejemplo a los demás".

"Queremos mantener intacta en su vida la gran disciplina de la Iglesia —la seguida por los santos—, tanto en la práctica de las virtudes evangélicas como en el servicio a los pobres". "Hay una disciplina 'pequeña', que se limita a la observancia puramente externa de las normas jurídicas. La 'gran disciplina' existe sólo cuando la observancia externa es fruto de convicciones profundas; es la reacción continua para dominar las malas inclinaciones y adquirir poco a poco, es decir, con esfuerzo constante, la costumbre de juzgar y comportarse en todas las circunstancias de la vida según las máximas del Evangelio y los ejemplos de Jesús. La gran disciplina requiere un clima adecuado: ante todo el recogimiento". "El deseo de muchos fieles es ver que su sa-

cerdote está habitualmente unido a Dios". "Como decía un abogado de Lyon, refiriéndose al Cura de Ars: He visto a Dios en un hombre".

El 8 de abril de 1979, **Juan Pablo II** dirigía una carta al clero en la que, tras recomendar los textos del Vaticano II referentes a los sacerdotes ("Lumen gentium", "Presbyterorum ordinis", y "Ad gentes"), la encíclica de Pablo VI "Sacerdotalis coelibatus" y el documento "Sacerdocio ministerial", agrega: "El sacerdocio requiere una peculiar integridad de vida y de servicio... ya que nos es dado para servir incesantemente a los demás". "Sois siempre y ante todo portadores de la gracia de Cristo. No lo olvidéis jamás, debéis actuar conforme a ello en todo tiempo, lugar y modo". "No pueden considerarse un adecuado 'estar al día', los ensayos de aseglaramiento de la vida sacerdotal". "Hemos de estar cerca de los hombres y de sus problemas, pero como sacerdotes;... servir a la verdad y a la justicia en las dimensiones de la temporalidad humana, pero siempre dentro de la perspectiva de la salvación eterna". "Nuestros hermanos en la fe y también los no creyentes, esperan que seamos hombres de oración". "La oración es la que señala el estilo esencial del sacerdote".

Ya el 9 de noviembre de 1978 había dicho al clero de Roma: "No nos hagamos la ilusión del servir al Evangelio si tratamos de diluir nuestro carisma sacerdotal con un interés exagerado por los problemas temporales, si deseamos secularizar nuestra manera de vivir, si cancelamos hasta los signos externos de nuestra vocación sacerdotal... que se deben mantener también en nuestra manera de vestir".

En Irlanda, el 1º de noviembre de 1979, insistía: "Proseguid en el mundo la obra de Jesucristo, obra que no puede ser realizada por sacerdotes tibios o apáticos. Debe arder en vosotros su fuego de amor por el Padre y por los hombres. Debe consumiros su deseo de salvar a la humanidad. Vuestro primer deber es estar con Cristo. Debemos encontrar tiempo, establecer tiempos para estar con el Señor en la oración. Sólo dedicando tiempo al Señor, podremos llevarlo a los demás".

El 13 de diciembre recalaba: "¡No os equivoquéis, la Iglesia os quiere sacerdotes, y los seglares con los que tratáis os quieren sacerdotes y nada más que sacerdotes". "Tratad de reuniros siempre que os sea posible, a fin de iluminaros mutuamente sobre vuestras tareas, ayudaros a crecer en vuestra espiritualidad y fervor misioneros, y animaros unos a otros".

Dos días después, en la Universidad Gregoriana, añadía: "Necesitáis, sobre todo, una profunda humildad de corazón, que os haga discípulos atentos de la verdad en dócil escucha de la palabra de Dios interpretada auténticamente por el Magisterio".

En otra ocasión, en su visita al Brasil, volvió a hablar de la identidad sacerdotal, el 2 de julio de 1980: "El sacerdote se convierte en un

'segregatus in Evangelium Dei' (Rom. 1,1), no pertenece a este mundo, sino exclusivamente al Señor. El carácter sagrado le afecta de modo tan profundo que orienta integralmente todo su ser y su obra hacia el fin sacerdotal; no queda en él nada de que pueda disponer como si no fuera sacerdote, y menos en contraste con tal dignidad; incluso cuando realiza acciones de orden temporal es siempre ministro de Dios; todo, incluso lo profano, debe convertirse en sacerdotalizado". "No os acomodéis a las opiniones y gustos del mundo (Rom. 12,1)... Ni os ilusionéis que un sacerdocio menos austero en sus exigencias de sacrificio y de renuncia, en el celibato, pueda aumentar el número de vocaciones". "Sois signos e instrumentos del mundo invisible, pero adoptar la mentalidad mundana, frecuentar ambientes disipadores, abandonar el modo externo de presentarse, el distintivo sacerdotal, disminuirá ese valor de signo".

Recurramos asimismo al testimonio personal de Juan Pablo II, a la ejemplaridad del Papa actualmente reinante, con su hermoso lema "Totus tuus". Si algo ha de valernos en nuestro ministerio, en nuestra castidad, en nuestras caídas, es nuestra Madre adorada. Ya lo afirmaba Pío XII en la encíclica "Menti nostrae": "Aunque la Virgen Madre ama a todos con ardiente amor, abraza con un amor especial a los sacerdotes, por ser imagen viva de Jesucristo. Si pensáis, y con gran consuelo de vuestra alma, en este amor singular y en esta particular tutela de la Virgen con nosotros, notaréis que se os hace más fácil el esfuerzo tanto para vuestra santidad personal como para cumplir vuestros deberes sacerdotales".

Como zócalo final, unas últimas sugerencias concretas que puedan servirnos para la reforma de vida que nunca debemos dar por terminada del todo.

Seamos misericordiosos. "Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia". En último término, ¿qué necesitamos nosotros de Dios? Que tenga misericordia de nosotros. Esta verdad encierra tan profundo contenido, que con razón y enorme oportunidad ha publicado Juan Pablo II su encíclica "Dives in misericordia". Su Santidad llega a decir que la misericordia es el atributo más estupendo del Creador y del Redentor (n. 13), y especifica que, según los profetas, la misericordia significa una potencia especial del amor, que prevalece sobre el pecado.

Dios, como decíamos, es bueno, la Bondad misma, y por tanto difusivo de sí, que da lo que tiene. Eso es amar: dar lo propio en beneficio de los demás. Pero la misericordia es el amor más puro, más generoso, porque da no al amigo o a quien se admira, sino al necesitado, material o espiritualmente, y se mueve a dar precisamente por esa indigencia, indigencia mayor si es privación de la gracia.

Esto es estupendo. Resulta que nosotros, faltos de méritos, llenos de necesidades y aun de pecados, podemos convertir precisamente esta indigencia total nuestra en motivo de petición a Dios. Y sabemos que a Dios, bueno hasta ser infinitamente misericordioso, esa indigencia nuestra es lo que más le mueve a ser generoso con nosotros, generoso al modo como sólo puede serlo Dios, a lo divino. De ahí nuestra actitud de mendigo, a la que antes aludí, cuya riqueza, cuya razón de obtener limosna es, paradójicamente, su pobreza.

Tenemos pues ante Dios una eficaz palanca para abrir los tesoros de su misericordia: nuestra propia miseria. Pero falta una condición: "Bienaventurados los misericordiosos", a la cual completa o computa la norma: "Con la medida con que midáis seréis medidos", más amplia, aunque lo incluye, que el "Perdónanos, así como nosotros perdonamos".

Fórmula sencilla. Ya está expuesta. Para actuarla contempla tu contorno. ¿Con quiénes puedes ser misericordioso, o más misericordioso? ¿Cómo puedes concretar y practicar la misericordia?

Desde luego, como primer fundamento y conditio sine qua non, la primera misericordia que necesitamos alcanzar de Dios es el perdón de nuestras culpas. Lo que significa que también la primera e ineludible misericordia que hemos de practicar es el perdonar a nuestros deudores. Pocas veces tendremos que perdonar la pérdida de la fama o de un ser querido, pero muchas un desplante, alguna zancadilla, críticas, trato descortés, exigencias injustificadas, egoísmos, marginaciones, etc.

Por otra parte, la misericordia en el dar, ¡cuánto campo presenta, sobre todo para un sacerdote! Socorrer a los pobres, de lo nuestro, o pidiendo para ellos, que a veces será más meritorio por más costoso. Consolar a los afligidos, a los enfermos, a tantos que necesitan comprensión y aliento más que dinero. Llevar sobre todo las almas a Dios: he aquí nuestra mayor obra de misericordia.

JOSE LUIS DE URRUTIA, S. J.

Madrid



ORACION A CRISTO CRUCIFICADO

"Miradme, oh mi amado y buen Jesús,
postrado ante vuestra Santísima Presencia..."

*Miradme, oh Jesús dulce y amado,
A tus plantas purísimas rendido,
Con temor y temblor he suplicado
Que por tu Santo Amor sea vencido,*

*Que el punzante dolor de mis pecados
Me arraigue en el propósito de enmienda,
Y luche por amarte, ¡oh Bienamado!,
Mi corazón, abismo de miseria.*

*Por la herida abierta en tu costado
Y por tus llagas que doliente beso
Contigo quiero ser crucificado,*

*Oh buen Jesús de quien David dijera:
"Mis manos y mis pies han taladrado
"Y se pueden contar todos mis huesos".*

JORGE MASTROIANNI



VICTOR DELHEZ

"Pilatos se maravilló de que ya hubiera muerto, y haciendo llamar al centurión, le preguntó si en verdad había muerto ya. Informado del centurión, dio el cadáver a José, el cual compró una sábana, lo bajó, lo envolvió en la sábana y lo depositó en un monumento que estaba cavado en la peña" (Mc. 15, 44-46).

ACTUALIDAD DE LA NECEDAD

Reflexiones para nuestro tiempo

UNA RESPUESTA CABAL

La pregunta fundamental, rigurosamente científica, de la antropología, reside en la realidad del hombre y su problemática. Una serie de varios pensadores se preocuparon por dar una respuesta cabal. "El hombre es un animal razonable" —dijeron—, "un animal político", "un ser con alma inmortal", "un animal que ríe y habla", "un bípedo implume que se mantiene verticalmente", "un gusano destinado a convertirse en una angélica mariposa", "una caña pensante", "una persona", "una pasión inútil", "un ser en el mundo", etc. Las innumerables respuestas podrían compaginar un diccionario del hombre desconocido, inacabado e inconcluso hasta el fin de los tiempos.

Pero a medida que el homo sapiens fue conociendo más y más los fenómenos de la naturaleza, indagando sus misterios y comprobando sus maravillas, a medida que fue acrecentando su preocupación por conocer su comportamiento paradójico en su relación progresiva con la complejidad de las realidades sociales, políticas, económicas, religiosas, tecnológicas, su mirada se fue dirigiendo más y más hacia su propio fenómeno, buscando con inquietud angustiosa una respuesta cabal. Se originaron entonces nuevas respuestas, más dependientes de los avatares históricos: "homo religiosus" —se dijo—, "homo theoreticus", "homo oeconomicus", "homo faber", "homo ciberneticus"...

Pese a su ímprobo y permanente esfuerzo, sus respuestas resultaron, hasta hoy, un chasco antropológico. ¿Quién sabe, a ciencia cierta, qué es el hombre? Un gran misterio proyectado en una paradoja viviente. Es cierto que, al decir de Chesterton, "no es tan despreciable, como una simple paradoja, que es una simple e ingeniosa definición de lo indefinible", porque el hombre es

complejísima paradoja, "hecho un poco menos que los ángeles" (Ps. 8,7).

Sin embargo, si contemplamos la generalidad de los hombres, la más cabal respuesta la sentenció, hace muchísimo tiempo, el rey Salomón, que en sabiduría no tuvo igual. Y fue ésta: **"el número de los necios es infinito"**. La sabia sentencia dimensiona una certeza palpable en la trama de la historia de las proezas y gestas humanas. Su pavorosa dramaticidad adquiere mayor valoración en la actualidad, por el aumento cuantitativo del género humano y la desvalorización progresiva de su calidad intelectual, moral y social, que hizo decir a Jean Cocteau: "El drama de nuestro tiempo no es que haya muchos idiotas. Siempre los hubo. Es que ahora los idiotas piensan". Y, desgraciadamente, obran como piensan.

EL HOMBRE NECIO

El necio, según extractamos del libro bíblico —el Eclesiástico—, es aquel que no tiene educación, es un mentecato sin seso, no sabe comportarse en la sociedad, es imprudente, impío, explota, mata, carece de amor de Dios, no se basa en la verdad sino en falsas opiniones e ideologías. Por esto el necio rechaza la ley que ilumina la inteligencia, desvaloriza los bienes y sus finalidades, no se conforma con las reglas morales, no tiene autocontrol; fascinado y doblegado por las pasiones inferiores, se desequilibra, se cierra a la verdad, se contradice en sus deseos, y, privado de la virtud esencial, la prudencia, elige el mal moral. El hombre perdió su razón de ser en un mundo, que se hizo irrazonable. Diversas ideologías filosóficas, teológicas, científicas, políticas y económicas se confabularon para proyectar sobre este universo de necios, una antropología pseudo-humanista "secularizante", buscando, como nuevos Diógenes, al "hombre animal más recomendable de todos", al que llamaron, parodiando al Apóstol, "el hombre nuevo". De este modo salieron a reorganizar el caos del mundo con la programación pedagógica del vitalismo, el sensismo, el emocionalismo, el materialismo. Dialécticas inconfesables provocaron en el hombre diversas "alienaciones" que trastornaron lo que aún restaba de bien en su inteligencia y en su querer.

Así el hombre de nuestro tiempo vive en un zarandeo existencial, sin poder escapar de un círculo técnicamente perfecto. "El círculo —dice Chesterton en su libro "Ortodoxia"— vuelve sobre sí mismo y está cernido". Es el emblema significativo de la "alienación", expresa el condicionamiento de los hombres sometidos a una creciente masificación, como si vivieran en un "hormiguero" subterráneo, desprovistos de horizontes, de elevación, con el inconsciente trauma de saberse inexorablemente alienados.

EL MUNDO NECIO

No se trata de menospreciar la grandeza del hombre, ni los logros del mundo moderno. La bondad y hermosura del hombre, la magnitud de las realizaciones que elabora su talento llegaron a tal perfección que causa maravilla y fascinación. Se trata más bien de su comportamiento moral. Porque si miramos a su trayectoria histórica, desde sus orígenes, y pasando por la época que se alimentó en la cultura greco-romana, por la espléndida Edad Media, y luego desde el Renacimiento hasta la era tecnológica contemporánea, el homo sapiens logró admirables aciertos. Sin embargo, y contemporáneamente a esa trayectoria, se podría trazar una historia de su decadencia, de su creciente necedad: especialmente a partir de fines de la Edad Media, y durante cinco siglos, fue descendiendo más y más, degradándose en lo intelectual, lo metafísico, lo teológico, lo ético, lo social y lo económico. Sin equívoco o exageración podemos decir que tornó al mundo necio. Es cierto que la necedad no es específica de nuestro tiempo. Salomón escribió hace ya muchos siglos. Siempre será verdad que la mayoría de los hombres sufren de una congénita necedad moral. No en vano, y ya en los primeros tiempos, construyeron la torre de Babel, que significa confusión, la torre de su necedad. El necio proyecto trajo consigo la confusión de las lenguas; los hombres ya no se entendían, y ello porque tras las palabras subyacía la confusión intelectual, las ideas falsas y necias provocadas por el orgullo antropocéntrico. Esta necedad ha ido in crescendo. Modernamente ha estructurado un manicomio, en donde se desarrolla el gran psicodrama: la proclamación de la estupidez del hombre moderno.

No se requiere una especial perspicacia intelectual para percibir el hecho de la necedad del hombre y de su mundo necio. La historia de nuestro tiempo transcurre en una permanente transformación, que trae aparejada serias dificultades. Los cambios demográficos, económicos, sociales, psicológicos y morales, así como los poderes políticos totalitarios, producen un desequilibrio que descentra cada vez más al hombre. Nunca como en esta época se cumple tan exactamente la profecía de Dostoiewsky, en su novela "Los hermanos Karamasoff", cuando uno de sus personajes, al querer programar el nuevo orden social, dice "que la felicidad consiste... en el modo de unirse todos finalmente en un común hormiguero, porque el ansia de la unión universal es el tercero y el último tormento del hombre... con nosotros, todos serán felices, nosotros los convenceremos de que sólo serán libres cuando deleguen en nosotros su libertad y se sometan". Tal es el mundo moderno. Es cierto que, como decía con sabio humorismo Chesterton, "ni siquiera la gente mundana comprende al mundo" (Ortodoxia). Mucho menos —agreguemos— lo comprenderán los profesantes de ideologías y mentiras, los profesionales de la nece-

dad, los programadores de la política, de la economía e incluso de la espiritualidad, que pretenden crear una sociedad acorde con los principios mundanos y secularistas, porque son necios y necios son sus proyectos.

EL CLAMOR JUSTO

El Eclesiástico promulga una serie de máximas designando el ámbito de la sabiduría humana: el sabio reflexiona sobre la ley, posee la ciencia sagrada y profana, es bien educado, autodisciplinado, domina su cuerpo, sus deseos, sus pasiones, es prudente y sensato en su comportamiento que lo acredita como hombre de bien. En medio de un mundo de necios "la sabiduría clama en la calle, alza su voz en las plazas... ¿Hasta cuándo, necios, amaréis la necedad? ¿Hasta cuándo, burladores, os deleitaréis en burlas, y odiaréis, necios, la sabiduría?" (Prov. 1, 20.22).

La meta más seria de la antropología está en considerar al hombre no como un mero fenómeno biológico, laico, positivista, sino como un ser pneumatológico, como una persona humana, creado a imagen y semejanza de Dios, y elevado al orden sobrenatural, como enseña la teología cristiana. Se comprenderá, de una vez por todas, que la antropología o es antropología teológica o no es sino necedad antropológica.

"Cuando sobrevenga cual huracán el espanto, cuando caiga sobre vosotros, como torbellino, la calamidad, y os acometan la angustia y la tribulación; entonces me llamarán y no les responderé, me buscarán, pero no me hallarán. Por cuanto aborrecieron la sabiduría y abandonaron el temor de Dios" (Prov. 1,27-29).

SIMON IMPERIALE

EL TRADICIONALISMO MISTICO DE RODOLFO MARTINEZ ESPINOSA

Alancé a conocerle y tratarle personalmente entre los años 1951 y 1953, fecha de su muerte. Él era un hombre de alrededor de cincuenta y ocho años y yo un joven de veinticinco. Muy inteligente, fino, cultísimo, era, ante todo y por sobre todo, un verdadero cristiano; me impresionaba su permanente entusiasmo intelectual que le llevaba a mantener siempre en acto un inagotable interés por todo el mundo de la cultura. Más, o menos, que un filósofo, Martínez Espinosa fue un hombre de letras y toda su obra se encuentra en breves artículos que fue publicando desde 1921 hasta 1953 y, sobre todo, en la abundante producción inédita compuesta de artículos, hojas sueltas y extensas cartas, ya a amigos suyos muy queridos (como los hermanos Irazusta, Mario Mendióroz, Tomás D. Casares, Mario Amadeo y otros) ya a pensadores cuyas obras leía y meditaba (René Guénon, Jacques Maritain, Charles Maurras). Algunas de estas cartas son verdaderos artículos y, en cierto modo, podría decirse que era su mejor estilo de exposición, como lo era para muchos pensadores franceses. Su cultura era clásica, pero también francesa. Hablaba y escribía correctamente el francés; además, conocía en sus fuentes, la literatura inglesa que leía corrientemente.

Martínez Espinosa, vástago de una antigua familia cordobesa, nació en Buenos Aires, en 1894. Muy joven vino a vivir a Córdoba vinculándose a la generación de jóvenes católicos que enfrentaron la revuelta laicista de 1918. Podría decirse que cinco temas esenciales fueron, en una suerte de copresencia de todos ellos, determinantes de su pensamiento a lo largo de su vida: Ante todo, la fe cristiana e, inmediatamente, la recuperación de la verdadera tradición, que es siempre sacra, y que expresaron los grandes testigos católicos de nuestro tiempo, pero también René Guénon, de quien asumió su crítica al espíritu moderno; este tema fundamental, ponía de relieve, no sólo el sentido simbólico del mundo, sino su acendrado amor y conocimiento de la liturgia. Como se ha dicho acertadamente: "fue el primer liturgista laico de nuestro medio y a él se debió en gran parte, la introducción del uso del misal y el despierto interés por el canto llano. Recibió la oblatura benedictina que fue como el sello de su vocación por la vida de oración y de contemplación; pudo haber sido un monje, si la Providencia no lo llamara a otros destinos. Pero tan seria y auténtica era su vocación benedictina que conocía de memoria todos los salmos que recitaba con su inolvidable voz barítona llena de unción y de nobleza". El otro te-

ma esencial era la filosofía de Santo Tomás de Aquino a la que creía dotada de los instrumentos idóneos para restaurar la tradición verdadera sin compromisos equívocos. Para él, los testimonios de Bloy, de Berdiaeff, de Solovief, de Guénon (con las reservas críticas que él mismo hizo), de Newman, de Claudel, de Maurras, de Chesterton, podían, engarzados en una filosofía adecuada, restaurar el orden metafísico y, con él, el sentido simbólico y sacro del universo perdido en la confusión del inmanentismo.

Desde esta luz trató de iluminar, por un lado, el arte que él veía en medio de una grave crisis y, por otro, un orden político cristiano. Sobre este último tema dejó un notable escrito intitulado **Politeia** (1933) que ha permanecido inédito y que fue una suerte de manifiesto del Instituto Santo Tomás de Aquino. Martínez Espinosa no era un universitario —si por tal se entiende el que lleva una vida académica regular— pero tenía una extraordinaria formación. Vivía de su trabajo como bancario y se jubiló como Subgerente General del Banco de la Nación, sucursal Córdoba. Fuera de las horas de trabajo, con gran humildad, dedicaba su vida a la contemplación y a la oración. Su fraterno amigo de todas las horas, fray Mario Agustín Pinto, a quien debo el acceso a los manuscritos de su querido Rodolfo, me cuenta que cuando sufrió la crisis cardíaca que le llevó de este mundo recitaba de memoria los salmos preparándose para el tránsito que tanto había esperado. Esto ocurrió el 5 de setiembre de 1953 (1).

Cumplíendose este año el trigésimo aniversario de su fallecimiento he querido evocar su persona y exponer su pensamiento, para ejemplo de las nuevas generaciones y estímulo de los que aspiran a restaurar los auténticos valores de la cultura católica.

(1) Rodolfo Martínez Espinosa: I. Escritos: A) Editos: 1. "¿Qué somos?", **Tribuna Universitaria**, IX, 8, p. 291-293, Buenos Aires, 1921; 2. "Sobre el caso de Heav", **Tribuna Universitaria**, IX, 9, p. 339-342, Bs. As., 1921; 3. "Sobre los protocolos de los sabios de Sión", **Signo**, X, 2, Bs. As., 1922; 4. "Fides intrépida", **Signo**, X, 3, p. 78-80, Bs. As., 1922; 5. "Del renacimiento humanista. Un libro de Enrique Brémond", **Arx**, I, 1, p. 22-37, Córdoba, 1924; 6. Vladimiro Soloviev, "La confesión de Pedro y el espíritu cismático", **Arx**, I, 2, p. 128-140, Córdoba, 1924; 7. "Boletín de literatura religiosa. La cuestión de los Sinópticos", **Arx**, I, 2, p. 141-155, Córdoba, 1924 (comprende tres notas: sobre la obra del P. Lagrange sobre el Evangelio de San Mateo, sobre los números 3-4, 1924, de *Recherches de Science Religieuse* y sobre Baumann, *L'anneau d'or des grands mystiques*, París, 1924); 8. "La gloria de Bloy", **Arx**, I, 3, p. 186-191, Córdoba, 1924; 9. "Sobre la situación de Francia", **Arx**, I, 3, p. 197-201, 1924; 10. Dos cartas inéditas de René Guénon (1930) publicadas por Francisco García Bazán en **La Nación**, 13.7.80, 4.º sec., p. 1, Bs. As.; 11. "Fisonomía de Vladimiro Soloviev", **Arx** (la revista del mismo nombre publicada en 1933), nº 1, p. 133-144, Córdoba, 1933; 12. "El mensaje de la gran pirámide", **Arx**, nº 3, p. 127-144, Córdoba, 1939; 13. Traducción de León Bloy, caps. I, II y III de *Celle qui pleure*, en **Ortodoxia**, nº 14, p. 283-292, Bs. As., 1946; 14. "El centenario de León Bloy", **Ortodoxia**, nº 14, p. 303-306, Bs. As., 1946; 15. "René Guénon, señal de los tiempos", **Arqué**, I, 2/3 p. 341-352, Córdoba, 1952; reproducido, con una breve introducción del P. Alberto Ezcurra, en *Mikael*, V, 13, p. 113-129, Paraná, 1977; 16. "Del naturalismo a una teología de la historia. Aspectos de Toynbee", *Revista de la Fac. de Fil. y Hum.*, IV, 1-3, p. 413-420, Córdoba, 1952; 17. "El reino del derecho (una contribución argentina)", **Dinámica Social**, III, 33-34, p. 32-33, Bs. As., 1953; 18. "¿Bien común o bien de unos cuantos?", **Dinámica Social**, IV, 37, p. 27-29, Bs. As., 1953 (artículo póstumo). B) Inéditos: 1. Discurso en el primer aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, 1933, 3 folios; 2. "El Sacramento de unión", 1934, 3 folios; 3. Discurso en el segundo aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, 1935, 9 folios; 4. Discurso aniversario Instituto S. Tomás de Aquino, 14.7.36, 6 folios mecanografiados; 5. Carta a Julio Irazusta, enero-feb., 1936, 3 folios mecanografiados; 6. Tres folios mec. sobre Maritain, sin título, 1936; 7. **Politeia**, 10 folios mec. renglón seguido, Córdoba, 1933 (hay tres redacciones, todas del mismo año); el Dr. Federico Ibarguren tuvo la generosidad de re-

1. LA SITUACION ESPIRITUAL DE NUESTRO TIEMPO

a) La restauración de la vida espiritual y el modelo de la vida monástica

Martínez Espinosa, en sus primeros escritos, deja ya entrever que la progresiva pérdida del sentido de lo sacro es la médula de la decadencia de nuestra cultura. Precisamente los católicos solamente preocupados ya por el orden político ya por la "acción social" se equivocan: "en cuanto consideran únicamente al hombre exterior... yerran en el estudio del problema de la decadencia social y en los principios que establecen para devolver a Dios lo que le pertenece en el individuo y en la humanidad" (2). En el fondo es hacerle el juego al racionalismo laicista y al positivismo; aquello de que se trata es, ante todo, de **la propia reforma interior**, como exigía Pío XI y como aparece nítidamente en las

galarme otra copia en 10 folios mec. que tiene en la primera página la fecha de 1937, pero el texto es el mismo que el anterior; 8. Carta al Dr. Ernesto Palacio, nov. 1937 (manuscrita) 4 fol.; 9. Carta a Julio Irazusta, 14.2.38, tres fol. manuscritos; 10. Carta a Mons. Audino Rodríguez y Olmos, 25.8.39, 2 fol. mec.; 11. Carta a Mariano, 20.4.39, 2 fol. manuscritos (al parecer se trata de un borrador; tiene una aclaración a lápiz que dice "no salió"); 12. **Apuntes sobre Bloy y el simbolismo cristiano**, 9 fol. dac., sin fecha, aprox. 1939; 13. Traducción fragmentada de la obra de D. Davison. *The great Pyramid. Its Divine Message*, XXVII + 568 pp. London, 61 fol. manuscritos, salvo algunos pasajes mecanografiados (1938?); 14. Carta a Charles Maurras, 27.8.39, 3 fol. mec. y manuscritos; 15. **El atalaya del mundo** (sobre la primera encíclica de Pío XII), 1939, 3 fol. dac.; 16. 1 fol. manusc. sobre Esquiú; 17. Sobre el Instituto de Humanidades, 2 fol. dac.; 18. **Unidad**, 1 fol. manusc., 1940?; 19. Carta (sin nombre del remitente), 2 fol. manusc., 1940; 20. Carta a Rodolfo Irazusta, 3.1.42, 2 fol. manusc.; 21. Carta a Rodolfo Irazusta, 30.9.42, 2 fol. manusc.; 22. Recensión al libro de Arturo E. Sampay, *La crisis del Estado de derecho liberal-burgués* (1942), 2 fol. manusc.; 23. Una carta, sin fecha, en francés, a Cher Marius (Mendióroz?), 1 fol. manusc.; 24. Nota sobre Arturo E. Sampay, *La filosofía del iluminismo y la constitución argentina de 1853* (1944), 4 fol. dac.; 25. Notas sobre la Metafísica de Mercier y Art et Scolastique de Maritain, 5 fol. manusc., 1944?; 26. Nota sobre Thierry Maulnier, *Más allá del nacionalismo* (1944), 8 fol. dac.; 27. Sobre el mismo tema anterior, 5 fol. manusc., 1944; 28. Cinco folios manusc. sobre universalidad y catolicidad del descubrimiento y conquista de América y algunas ideas de Guénon, 1944?; 29. Discurso en reunión nacionalista, pronunciado en Bahía Blanca, 4.8.44, 7 fol. dac.; 30. **Solidaridad**, 9 fol. manusc., 1945?; 31. Carta al director de "El Hogar", 2 fol. dac. 25.8.45; 32. Carta al Dr. Marcelo Sánchez Sorondo, 3 fol. manusc., 12.12.45; 33. Un folio dac. sin título, pero que trata el tema de la revolución nacionalista, 1945; 34. Carta al Dr. Atilio dell'Oro Maini, 2 fol. manusc., nov. 1946; 35. Carta al Dr. Enrique Ferreyra, 1 fol. dac., 1.12.46; 36. 9 fol. manusc. sobre temas filosóficos, sin título y sin fecha cierta, probablemente, hacia 1946; 37. **La casa de Bernarda Alba**, 5 fol. dac., (a propósito de las obras de Lorca, reflexiones críticas al freudismo), 1946?; 38. Carta al Presidente Juan D. Perón, 17 fol. dac., 30.12.46; 39. Carta a Peco, 2 fol. dac., 20.11.47; 40. Tres folios manusc. sin título ni fecha, sobre temas de historia cultural argentina; 41. Carta a Osvaldo H. Dondo, 1 fol. dac., 10.9.47; 42. Dos fol. manusc., una suerte de carta a la Radio Municipal, sobre teatro y freudismo (1947?); 43. Carta al Dr. Tomás D. Casares, 4 fol. manusc., set. 1947; pueden agregarse tres folios más donde trata los mismos temas filosóficos; 44. **La confesión de Merton**, 5 fol. dac., sin fecha; 45. **Ex 'pressura gentium'**, 9 fol. dac., 1948; 46. Carta al Presidente de la Nación, 16.12.48, 3 fol. dac.; 47. **Una curva histórica**, 12 fol. dac., conferencia leída en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires el 25.11.48; 48. Carta al Presidente de la Nación, 3 fol. dac., 22.2.48; 49. **La venida de Gog**, 9 fol. dac. sin fecha; 50. **Pedro Lain Entralgo**, 6 fol. dac. s-f.; 51. Carta al Presidente de la Nación, 2 fol. dac., 1.5.50; 52. Carta al R. P. Leonardo Castellani, 2 fol. dac., 12.11.50; 53. Un folio manusc. con cuestiones que propuso a José María Martínez Carreras en un Simposio Epistemológico en la Facultad de Filosofía y Hum., 7.11.50 al cual respondió detalladamente el mencionado profesor (4 fol. dac.); 54. Carta a Francisco Giacobbe, 3 fol. dac., 17.1.51; 55. Carta al Dr. Mario Amadeo, 1 fol. dac., 22.1.51; 56. Cinco folios manusc. sobre estética, sin título y sin fecha; 57. **Gr. Greene en busca de sí mismo**, 2 fol. dac., 12.10.51, dos fol. más manusc. sobre lo mismo; 58. **La Asunción de María**, 2 fol. dac., 1951?; 59. Dos fol. sueltos sobre Guénon (tiene en cuenta algunas observaciones del P. Mario A. Pinto sobre su artículo de *Arqué*, 1952); 60. Carta a Michael Burt, 1 fol. dac., 20.4.53. C) **Bibliografía**: 1. N. N., "R. Martínez Espinosa", **Los Principios**, 6.9.53, artículo a propósito de su muerte; 2. Alberto Caturelli, **La filosofía en la Argentina actual**, p. 190-192 y 271-2, Sudamericana, Bs. As., 1971; 3. Francisco García Bazán, "René Guénon y su influencia en las ideas argentinas", **La Nación**, 3.9.78, Bs. As.; 4. Federico Ibarguren, **Orígenes del nacionalismo argentino** (expone las ideas políticas), p. 384-389, Ed. Celcius, Bs. As., 1969.

(2) "Fides intrépida", **Signo**, X,3, p. 80, Bs. As., 1922.

desesperadas páginas de Bloy clamando por los pecados del hombre contra la Luz (3).

En 1933, al cumplirse el primer aniversario del Instituto Santo Tomás de Aquino, Martínez Espinosa decía: "¿Qué es para nosotros este tiempo? Los que hayan leído a Berdiaeff, a Maritain, lo saben, pero sobre todo aquellos que hayan reanimado su fe con las páginas de Bloy. 'Este mundo, decía el gran creyente, está absolutamente condenado, absolutamente rechazado por Dios'" (4). En este tiempo de la "metafísica" sin Teología, de doctrinas sin Metafísica y de filosofías de lo meramente natural, no hay ya alternativas; pero, al menos, el carácter de Babilonia está claro: La situación espiritual de nuestro tiempo no deja lugar a dudas y debemos, por ello, regocijarnos: "Nos regocijamos porque ya no serán posibles las seducciones de la gran prostituta que se ha llamado la civilización moderna. Nos regocijamos porque los dos abismos —como dice Berdiaeff— los dos abismos: el cielo y el infierno, están ya patentes, ya al desnudo, y no es posible el engaño para las almas" (5). Martínez/Espinosa está convencido de que el pensamiento moderno ha disuelto el orden y envilecido al hombre en la medida en que se ha apartado de la **tradición**. Esta posición explica su simpatía por los escritos de Guénon (como será expuesto más adelante) pues Martínez Espinosa alude a la "tradición" como "transmisión de algo", un "algo" que "es justamente lo que especifica tal transmisión". Se refiere a una suerte de tradición universal, aunque inmediatamente señala que "sólo la tradición divino-humana de la Iglesia... está en un plano superior a esta tradición que consideramos y que, por eso mismo, es imposible concebir a ésta apartada de aquélla..." (6). Así pues, es menester retornar a un orden de verdades inmutables —la tradición esencial— que supone un orden "totalmente misterioso". Tal es la situación de nuestro tiempo: Mientras la sabiduría antigua denominaba sabio al hombre que era señor de sí mismo por el dominio sobre sus pasiones, "el saber occidental corre por sendas que se me antojan sin salida. Su voluntaria reclusión en la exterioridad espacio-temporal... permite... que vaya preparándose una decepción científica cada vez más inevitable" (7). Es, pues, dramáticamente imprescindible, la restauración de un saber primordial, tradicional y sacro. Frente a la desintegración actual del hombre, es menester un esfuerzo por la "reintegración humana" apelando a los paradigmas clásico y medieval (8).

Esta actitud fundamental supone la vocación mística del hombre cristiano, la restauración de la auténtica vida espiritual y la revaloración de la vida monástica. El cristiano es "un **communicans**, comunican-

(3) "La gloria de Bloy", Arx, I,3, p. 191, Córdoba, 1924.

(4) Discurso en el 1er. aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, fol. 1.

(5) Op. cit., fol. 3.

(6) Discurso en el cuarto aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, 14.7.36, fol. 3.

(7) Op. cit., fol. 5.

(8) Carta a Francisco Giacobbe, 17.1.51, fol. 1.

te o comulgante... miembro vivo de la gran comunión de los santos, a cuya cabeza, rigiéndola con las cuatro corrientes de aguas vivas, está Jesucristo" (9). Este es el hombre rescatado. El viejo Adán "olvidó" la justicia original. El hombre olvida lo que no ama. En el estado de justicia original, cada facultad estaba aplicada a su objeto —la voluntad al bien—; Adán olvidó, por el orgullo, y el Señor "se retiró de su memoria por un momento, a fin de dejarle, ausente, la gloria de la fidelidad"; y así, "el olvido temporáneo de Adán examinado se convirtió en la memoria enferma de su progenie, en la disposición habitual de olvidar propia del hombre" (10). Pero "como el olvido es, ante todo, de Dios, lo cual es muerte del alma", también "desde antiguo se llamó a la muerte, al sepulcro, 'la tierra del olvido' ". Es que el olvido, "concomitante de la muerte", es como "entregar algo a la muerte, borrándolo del conjunto de las cosas a las que se tiene presentes"; es como una cierta "pérdida de la propia sustancia". Al cabo, como en San Agustín, es desmemoria de Dios (11).

Todo esto suponía, en Martínez Espinosa, frente al "funesto laicismo", una tarea sobrehumana que debe tender a "restaurar en la sociedad argentina la comunicación con la fuente eterna de la vida"; el mejor modelo es la vida monástica cuyo valor se ha perdido, siendo así que en todo Occidente ha sido la "forma la más alta de vinculación entre la sociedad humana y el orden divino de la eternidad" (12). De ahí su valoración de la escondida vida monástica y contemplativa cuyo mejor modelo es la orden de San Benito que "sigue siendo la custodia celosa de este 'publicum opus', que es el culto de la Iglesia" (13), manifestación litúrgica de la más elevada vida espiritual; inmenso trabajo de recuperación de las almas y las inteligencias que se encuentran sumidas en el "desamparo" y en el "desarraigo" como lo ponen en evidencia grandes poetas de nuestro tiempo: "Holderlin, Novalis o Blake, privados de la armadura del saber tradicional y aislados en el desierto luterano, se debatieron desesperadamente contra las potencias de ilusión y extravío, sin poder dejar a salvo más que la rectitud de su intención" (14). Thomas Merton, ejemplo del desarraigo espiritual y del desamparo social e intelectual moderno antes de su conversión, con ésta, "revela la libertad de elección y el infinito poder de la gracia de Cristo" (15). De ahí su ingreso a la regla contemplativa, que para Martínez Espinosa es el remedio de la oscura situación espiritual de nuestro tiempo.

(9) "El Sacramento de unión", Los Principios, 22.9.34, fol. 1.

(10) De unas notas sueltas manuscritas, sin título ni fecha.

(11) Graham Greene en busca de sí mismo, fol. 5, 1951.

(12) De una carta sin nombre del destinatario, fol. 1, 1940.

(13) Una curva histórica, Discurso de clausura de los Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, fol. 10, 25.11.48.

(14) La confesión de Merton, fol. 1.

(15) Op. cit., fol. 3.



b) Maestros y profetas de nuestro tiempo

Este diagnóstico trágico de la civilización moderna y la consiguiente pugna por el reencuentro con la verdadera tradición y la vida contemplativa, tenía, en Martínez Espinosa, sus inspiradores. Lector y meditador incansable, curiosísimo, entusiasta, pero para nada servil respecto a los autores leídos, amaba a los Padres de la Iglesia y estaba convencido de que Santo Tomás de Aquino era el mejor vehículo para la restauración del orden metafísico; al mismo tiempo, en la década que va del 20 al 30, Hello, Solovief, Claudel, Bloy, Chesterton, sacuden su alma y le dejan impresiones indelebiles para toda su vida: "En 1924, confiesa después de citar a aquellos autores, yo me ilusionaba incluso con la inminente aparición de una nueva Ciudad cristiana, católica, como nos placía decir acentuando nuestro amor y nuestra sujeción a la Cátedra de Pedro" (16). A estos maestros hay que agregar inmediatamente el Maritain de la primera época y, sobre todo, los "profetas" de nuestro tiempo, como Josef de Maistre, San Luis Grignon de Montfort y el Cardenal Newman cuya **Grammar of Assent** Martínez Espinosa conocía bien. Dejo para más adelante la exposición del sentido y los límites de la influencia de Vladimiro Solovief y de René Guénon, aunque, sin duda alguna, fue León Bloy su "profeta" preferido y con quien tuvo mayor afinidad espiritual hasta tal punto que el simbolismo universal —que le llevó al estudio de Dionisio el Areopagita— dependía en gran medida de los escritos del "mendigo ingrato". Estos hombres, como Hello, como Bloy, a quienes Martínez Espinosa llamaba "los impacientes del Reino", le acompañaron toda la vida: "Hello y Bloy, decía, no se avienen a la demora del Esposo, a la tardanza de la transfiguración. Traían en las manos lámparas ardientes y sin esperar a ser llamados, estaban con sus lucernas a la puerta, tratando de horadar las tinieblas exteriores y de unir su luz movediza y anhelosa al presentido fulgor de la inminente Parusía. Aspiraban al Fin de los fines, es decir al Comienzo verdadero de la Creación reintegrada, restaurada en Cristo".

Y como "entre los precursores predominan los artistas", veía en Claudel —con los antecedentes de Baudelaire, Mallarmé, Verlaine y Rimbaud— algo así como la "potencia obediencial" de la materia artística (que) se eleva con el autor de 'La Messe la-bas' a una de las más altas cumbres de cualquier época". Es precisamente allí donde se ha procurado la "armonía de lo celeste y lo terrestre", como en el orden de la liturgia, armonía que debe conducir a la restauración no sólo del orden metafísico sino del sentido sacro y misterioso de la existencia humana y del cosmos físico.

c) El verdadero espíritu del Instituto Santo Tomás de Aquino

En perfecta continuidad con su actitud espiritual, los varios discursos pronunciados por Martínez Espinosa en los sucesivos aniversarios

(16) Una curva histórica, fol. 4.

del Instituto Santo Tomás de Aquino, insisten en la restauración de un orden metafísico, sacro y misterioso. A través de la documentación se percibe que, dejando a salvo la dirección de Martínez Villada y el peso filosófico de de Anquín, el alma del Instituto era Martínez Espinosa. El Instituto —que de hecho no era tal sino una reunión de amigos— semejava una suerte de "islote o algo así como la mota de tierra rodeada de empalizadas" y este hombre singular le había insuflado un sentido estrictamente sobrenatural. No perdía ocasión para afirmar que "el mundo ha entrado bajo el clima del Apocalipsis y... los cristianos somos los hombres de los últimos tiempos" (17). Si, por un lado, proclamaba a Santo Tomás ("el inmenso contemplativo" que dejó la **Summa** para principiantes) el Maestro del Instituto, por otro juzgaba que la liturgia y el oficio del Santísimo Sacramento debían constituir su alma y todo su sentido.

Más aún: Con este espíritu debía proponerse la reforma del orden de los estudios, poniéndose el acento en la fijación de principios y en "la meditación habitual de lo necesario", tal como lo había descrito en una sesión especial Martínez Villada. Estas ideas de reforma se orientaban hacia una "futura Universidad católica" (18) que Martínez Espinosa veía bien expresada en páginas de Daniel Sargent sobre Santo Tomás Moro; semejante Universidad había de ser "el reino de la razón y de la inteligencia", recuperando el espíritu universitario, que también implica el sentido de lo sacro, la vida virtuosa antes que la doctrina; y esto es así porque "debemos pasar de nuevo por el silencio de las catacumbas" antes del advenimiento de una nueva era de espiritualidad. En resumen, de lo que se trata es de adquirir una formación de veras tradición, es decir, divino-humana, conducente a un saber "rigurosamente jerárquico" hasta culminar en la "ciencia sagrada". Todo lo cual supone la recreación de una verdadera **cultura sagrada** (19).

2. LA TRADICION, LO SAGRADO Y EL SIMBOLISMO CRISTIANO

a) Tradición y presencia de René Guénon. Lugar de Hispanoamérica

Las constantes de toda la vida de Martínez Espinosa —tradición y restauración de la vida espiritual— siempre estuvieron referidas a lo que la Teología católica denomina Tradición como una de las dos fuentes de la Revelación; pero, simultáneamente, implicaba también una ampliación del concepto de tradición por referencia a aquellos valores y principios eternos, ya de Occidente, ya de otras culturas, que son patrimonio del hombre en cuanto tal. Para comprenderle adecuadamente, es menester ahondar en el primer aspecto, y considerar la apasionada lectura de las obras de Guénon, que sirvieron para alimentar el segun-

(17) Discurso en el 1er. aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, fol. 1.

(18) Discurso en el IIIer. aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, 14.7.35, fol. 4.

(19) Discurso en el IVº aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, 14.7.36, fol. 4.

do aspecto. En cuanto a lo primero, para Martínez Espinosa, toda verdadera cultura es presidida por principios sagrados como "la gran tradición hermenéutica cristiana" (20), simbólicamente expresada por los Padres orientales (Clemente Alejandrino, Orígenes). En cuanto a lo segundo, la existencia de una tradición más amplia, condujo a Martínez Espinosa a un creciente interés por el pensamiento oriental. La lectura de las obras de Guénon *Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues* (1921) y *Orient et Occident* (1924) debe haber abierto su interés por la especulación metafísica de la India; pero también deseaba conocer la cultura de la China y del Islam. Tengo a la vista una carta del año 1940, en la que pide —a la misión de Sienshien— las obras de Henri Bernard sobre la *Sagesse Chinoise et la Philosophie Chrétienne* y tres más del mismo autor sobre las misiones del siglo XVI, sobre los musulmanes y sobre la acción del P. Ricci en China; en otra carta, de 1947, entre otros libros solicitados a Madrid, figuran las obras de Asín Palacios; y el año de su muerte, 1953, en carta a Michael Burt (el novelista de *El caso de las trompetas celestiales*) le habla del libro del P. Huc (*Souvenirs de voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*) y se lamenta de que el aporte católico al conocimiento del Oriente sea tan magro.

Para Martínez Espinosa, la tradición es "un orden de nociones inmutables, que, ni envejecen con el tiempo, ni son distintas entre varias razas humanas ni dependen, en su validez, del consentimiento de las opiniones" (21). Es este el segundo sentido, más amplio, de tradición, aunque la tradición divino-humana de la Iglesia Católica es superior a ella y le confiere sentido, determinando así una diferencia importante con el pensamiento guenoniano. Empero, mientras "la mentalidad dominante exige aceptar como único válido el concepto de civilización elaborado por la filosofía racionalista", Martínez Espinosa recuerda que "Guénon dice que nada hay tan extraordinario como la pretensión de hacer de esa civilización anormal el tipo mismo de toda civilización, de tenerla como 'la civilización' por excelencia y hasta como la única acreedora de ese nombre. Como complemento de esa ilusión, añade, está la creencia en el 'progreso', tomado también en forma absoluta" (22). Por eso, de acuerdo, en esto, con Guénon, es menester recuperar, frente a esta pseudo-civilización contraria a la verdadera tradición primordial, el "sentido perenne de la cultura" (23) y la "simplicidad" (24).

Martínez Espinosa fue el primer estudioso y expositor de Guénon en la Argentina y, quizá, en lengua española. Aunque su ensayo *René Guénon, señal de los tiempos*, es de 1952, su familiaridad con el pensamiento guenoniano data, por lo menos, de 1927, y probablemente

(20) Apuntes sobre Bloy y el simbolismo cristiano, fol. 6, s/f.

(21) Discurso en el IVº aniversario del Instituto S. Tomás de Aquino, fol. 4.

(22) De notas manuscritas sin título, foliación, ni fecha.

(23) Una curva histórica, fol. 12.

(24) Carta a Francisco Giacobbe, fol. 3.

desde antes. Iba leyendo sus obras a medida que eran publicadas. Para Martínez Espinosa, Guénon ha sido, usando la expresión de uno de sus libros, "un signo de los tiempos" (25). Sin detenerme —pues no corresponde— en una exposición de la exposición de Martínez Espinosa sobre Guénon, allende las diferencias fundamentales, el pensamiento de Guénon significa para él "un esfuerzo lúcido y tenaz por restaurar la Tradición". Sin embargo, habida cuenta de la idea católica de Tradición, "no se sabe... a qué alude Guénon cuando dice: 'La pensée religieuse de l'Occident oppose parfois 'tradition' et 'écriture' " y Martínez Espinosa se extraña de que en parte alguna se dé una explicación concisa y definida del término "tradición" (26). Más aún: En una nota al pie, no deja de señalar que "la concepción (de Guénon) acerca de la religión católica y de nuestra moral y mística revela notables deficiencias de información, pero de tal índole que ellas podrían explicar que haya ido a pedir a otros tipos de sabiduría lo que la revelación cristiana ya le ofrecía unido a algo que todas las demás ignoran, el 'mysterium absconditum Dei Patris et Christi' " (27).

En respuesta a una carta de Martínez Espinosa, enviada en 1929, Guénon reconoce, inmediatamente, que el punto de vista del pensador cordobés no es el suyo, aunque se alegra de que ese hecho "no le ha impedido despojarse del prejuicio antiorientista" que domina a Jacques Maritain (28). Casi cuatro años más tarde, pese a disidencias que se perciben de inmediato, Guénon no deja de señalarle cordialmente que "podemos estar plenamente de acuerdo, sobre todo en lo que concierne al estado del mundo actual y a la necesidad de una vuelta a la tradición y a la espiritualidad", aunque él no se hace muchas ilusiones en ese sentido. Simultáneamente, reprocha a Martínez Espinosa que no haga "una distinción suficientemente clara entre el punto de vista religioso, por un lado, y el punto de vista metafísico e iniciático, por otro" (29). Esto no era posible para Martínez Espinosa desde que, para él, la metafísica tomista es el mejor vehículo de la tradición cultural de Occidente; sin embargo, sostenía, "considero trascendental la época que ha hecho posible la aparición de una personalidad como la de Guénon y la publicación de una obra como la suya, suerte de mistagogía teórica de alcance universal. Prescindiendo de los interrogantes que plantea... para el católico, la posición especial desde la que Guénon trata del misterio del ser y del no ser parece relativa a las luchas espirituales de los últimos tiempos, cosa que, por lo demás, admite él mismo". Así, pues, meditando a fondo el pensamiento de Guénon y ateniéndose "a lo que se aproxima al pensamiento católico", Martínez

(25) "René Guénon, señal de los tiempos", Arqué, I, 2/3, p. 341, Córdoba, 1952.

(26) Op. cit., p. 342-343.

(27) Op. cit., p. 346, nota 2.

(28) Carta de René Guénon (24.8.30), publicada por F. García Bazán, en "Dos cartas inéditas de René Guénon", La Nación, 13.7.80, 4º sec., p. 1, col. 2, Bs. As.

(29) Carta de René Guénon (23.2.34), loc. cit., p. 1, col. 4.

Espinosa juzga que "lo más importante... es la afirmación del sentido 'sagrado' del universo y del hombre y el absurdo radical de todo agnosticismo y la miseria incurable de todo racionalismo" (30). Con cautela, Martínez Espinosa hace notar que "acerca de la verdad contenida en las ideas de Guénon distingo, primero... lo que es propio de este autor y lo que pertenece a las doctrinas orientales tomadas en su conjunto" (31). Aunque Martínez Espinosa valoraba en altísima medida la restauración de la tradición y de la vida espiritual, no seguía a Guénon por los senderos claroscuros del pensamiento iniciático.

En cambio, el amor a la auténtica tradición y a la vida interior le permitía comprender que el espíritu de universalidad y catolicidad (que son lo mismo) del descubrimiento y conquista de América, volvía a ésta blanco seguro de los enemigos de la tradición cristiana. Hispanoamérica debía evitar ser invadida por la ilusión de la "civilización" y el "progreso" iluministas que tanto combatió Guénon. Martínez Espinosa, lector de grandes historiadores, como el mexicano Carlos Pereira y el argentino Vicente Sierra, combatió el suicida espíritu autodenigratorio de Hispanoamérica, típico del pensamiento "progresista" liberal del siglo XIX, y clamó por una restauración del espíritu benedictino (32) que, en él, es lo mismo que decir espíritu contemplativo.

b) Los seres como signos y el simbolismo universal

Este esfuerzo por retomar las fuentes de la tradición y la contemplación, apunta también, tras el velo de las apariencias cósmicas, hacia la secreta interioridad de las cosas creadas. De la mano de su querido León Bloy, Martínez Espinosa siguió ese difícil camino del simbolismo cristiano. Como decía León Bloy, "la Palabra divina es infinita, irrevocable en toda forma, iterativa sobre todo, prodigiosamente, porque Dios no puede hablar más que de Sí mismo"; de ahí que Martínez Espinosa se sienta autorizado a concluir que esto supone una "peculiarísima comprensión de la naturaleza de las cosas como signos trascendentales de la manifestación divina" (33). Aunque nuestro escritor estudia las obras de Fumet y Maritain sobre Bloy y reconoce alguna semejanza del pensamiento de Bloy con la mística judía, lo encuentra próximo a Tertuliano y a San Agustín, y le entusiasma la idea de que, a partir de este simbolismo, se pueda pasar a una concepción del mundo y de la historia; precisamente porque Bloy "deducía el simbolismo universal del simbolismo de la Escritura", todo el universo es "como un inmenso texto litúrgico" en el cual los entes aparecen como "signos del Ser por excelencia". Bloy conduce a Martínez Espinosa a las fuentes de Dionisio el Areopagita y a las más remotas de la tradición (34).

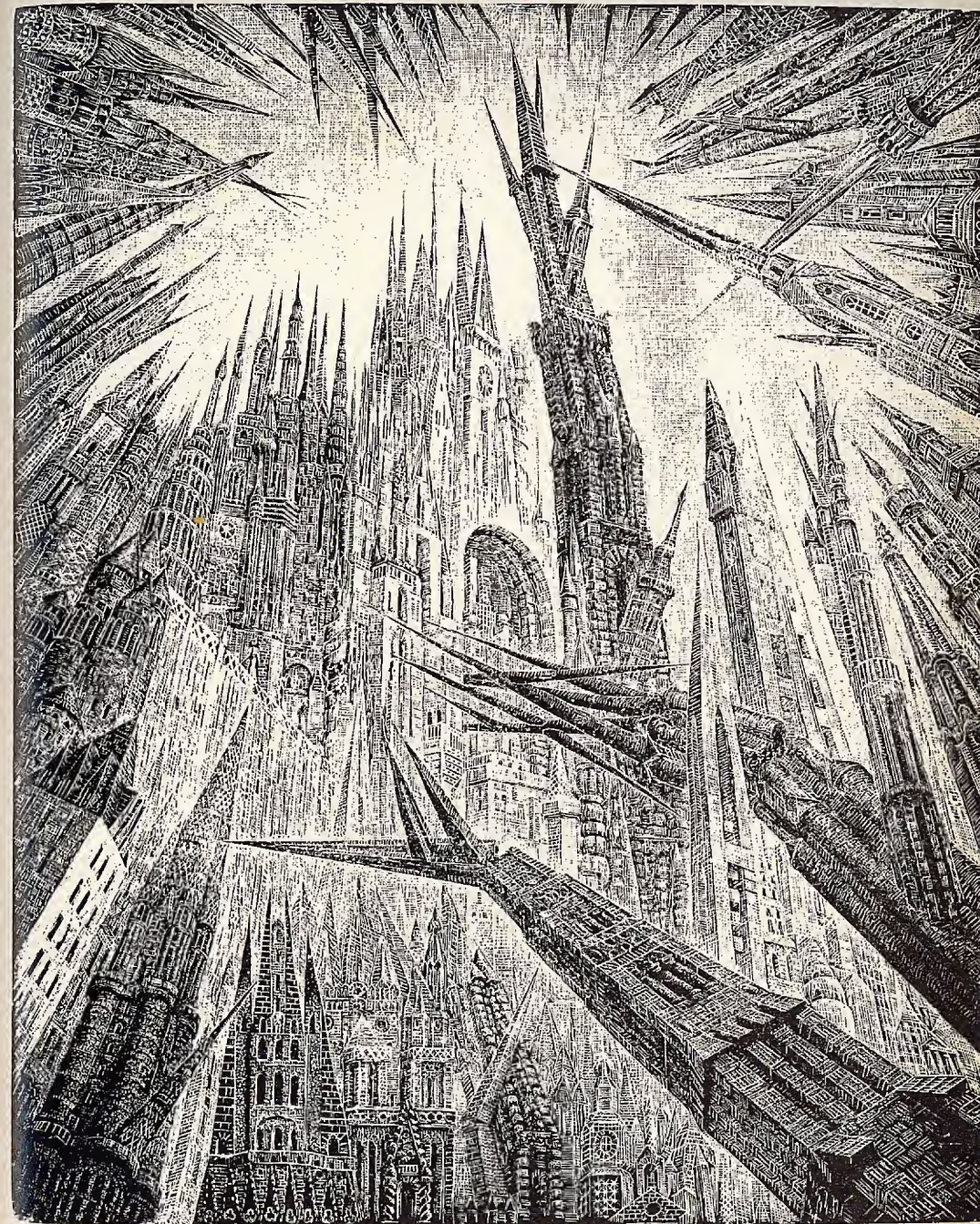
(30) "René Guénon, señal de los tiempos", p. 352.

(31) De unas notas sueltas, sin título ni fecha, probablemente 1951.

(32) De unas notas manuscritas, sin título, probablemente de 1945.

(33) Apuntes sobre Bloy y el simbolismo cristiano, fol. 2.

(34) Op. cit., fol. 4.



VICTOR DELHEZ
De la serie "Nostalgia de catedral"

Comparte con ella "el valor figurativo de las cosas sensibles" que ocultan, como por un velo, "las cosas invisibles de Dios"; por eso, donde Dionisio ve "el disfraz del símbolo", Bloy contempla la "revelación por el símbolo" (35).

Es tan intenso el entusiasmo que Bloy suscita en Martínez Espinosa, que piensa que sus obras principales "deberán ser agregadas algún día a la Patrología de Migne", pues él reabre el camino de la exégesis simbólica y permite, al afirmar la sacralidad del universo, retomar la médula de la tradición que muestra que toda cultura presidida por principios sagrados adopta la expresión simbólica; por eso el símbolo (y símbolo es cada ser uno por uno) "halla su fundamento en la correspondencia de carácter analógico que existe entre los seres creados y el mundo de los ejemplares y atributos divinos". Martínez Espinosa reconoce que los orientales han empleado antes el lenguaje simbólico, pero es en los escritos de Bloy donde ha reaparecido el simbolismo sagrado. Este espíritu es el más contrario al del fácil acomodo con el mundo y de ahí el desvío posterior en muchos amigos de Bloy (36). Lo importante es su significado metafísico y, sobre todo, el carácter profético de su pensamiento que Martínez Espinosa comparte convencido de que vivimos en el "crepúsculo de los tiempos".

En este universo simbólico, en el cual cada ente es signo del Ser Absoluto, era natural que la liturgia ocupara el centro como teología vívida o viviente, y Martínez Espinosa había penetrado profundamente en su armonía interna. Puede sostenerse que este laico liturgista ejerció una influencia nada desdeñable, aunque silenciosa e invisible, entre sus amigos y allegados. Ponía en práctica, cotidianamente, todo cuanto había meditado sobre el simbolismo cristiano.

3. LA UNIDAD, LA IGLESIA Y EL FIN DE LOS TIEMPOS

La humanidad contemporánea, para Martínez Espinosa, muestra la coexistencia de dos fuerzas antagónicas: por un lado, una "actividad caótica" y, por otro, una profunda aspiración "a la unidad y a la paz colectiva". La primera es preponderante; la segunda se insinúa en la tendencia a organizar los Estados Unidos de Europa que, sin embargo, está insanablemente enferma de laicismo. Subsiste sin embargo el vago deseo de la Unidad (37). Interesa aquí el pensamiento de Vladimir Soloviev al que Martínez Espinosa admiraba y cuya obra **Rusia y la Iglesia universal** tradujo (cf. nota 38). Porque, en efecto, la Unidad solamente puede venir por Cristo y por la primacía de Pedro, redes-

(35) *Op. cit.*, fol. 5. Martínez Espinosa estudió con minuciosidad la obra de D. Davison, *The great Pyramid* (XXVII + 568 pp.) y otros libros dedicados al tema; de la obra de Davison dejó 61 folios de letra diminuta y prolija y publicó un extenso trabajo "El mensaje de la gran Pirámide", en *Arx*, N° 3, p. 127-144, Córdoba, 1939. Entre sus papeles se conservan recortes de artículos publicados en algunas revistas sobre el mismo tema, pues Martínez Espinosa estaba convencido de que los datos de las Pirámides constituían una confirmación de la Biblia.

(36) "El centenario de León Bloy", *Ortodoxia*, n° 14, p. 340, Buenos Aires, 1946.

(37) *Unidad*, 1 fol., sin fecha.

cubierta ejemplarmente por Solovief; para el gran teólogo ruso, siendo la Persona de Cristo "la unión de lo divino y de lo humano", era también necesario "buscar en la humanidad un punto de cohesión activa entre lo divino y lo humano, para formar la base o piedra fundamental de la Iglesia" (38). La tesis central de Solovief, en la cual insistía Martínez Espinosa, es que, si Simón sólo hubiese reflejado la opinión de los Apóstoles, no hubiese acertado con la Verdad cuando confesó a Cristo; por más individual que haya sido su acto, provenía del Padre, acto divino-humano por el cual se encontró la piedra firme: "un solo hombre que asistido por Dios responde en nombre del mundo entero"; tal es "la base constitutiva de la Iglesia universal" (39). De ahí que no pudiendo cada hombre particular ser sujeto propio de la fe universal, "necesita que esta fe sea manifestada por uno que represente la unidad de todos" (40). Tal es Pedro. Y así, "la verdad universal realizada perfectamente en uno solo, Cristo, atrae a sí la fe de todos determinada infaliblemente por la voz de uno solo: el Papa" (41). De este modo, desde la ortodoxia oriental Solovief redescubrió el primado del Vicario de Jesucristo. Martínez Espinosa recordaba siempre que la Iglesia Universal no había sido fundada por una suerte de "sufragio universal" sino por "un acto absolutamente individual, la confesión de Pedro" (42).

La infidelidad del mundo a este llamado a la Unidad, tenía, para Martínez Espinosa, grandes consecuencias, que él hacía extensivas al sentido providencial de los pueblos de Oriente: "El oriental, sostenía, vive penetrado de la noción de una realidad sobrenatural que domina la variable experiencia de las cosas manifestadas y ni las más extremas desviaciones de su fe religiosa, que allí pululan... han podido destruir en él sus creencias esenciales. Por eso es que, si el Asia se levanta lo hará movida sobre todo, por la conciencia de obedecer a impulsos religiosos y porque... recibe incesantemente una enseñanza que la predispone a ejercer el papel de instrumento de sanciones celestes" (43). De ahí que en el extenso artículo sobre los mogoles, haga notar que "vienen espontáneamente a la memoria los dos nombres de dos grandes hijos de la Iglesia, un manso y un violento, ante la certidumbre de ese curso catastrófico de los sucesos del mundo": Se refiere a Solovief y a Bloy, pues "ambos predicaron la unión de las almas bajo el báculo de Cristo y de su Pontífice único, Pedro. Ambos tuvieron la persistente, angustiosa visión del fin que amenaza a los pueblos apartados del camino recto. Uno y otro escribieron toda su vida para clamar por la Unidad" (44).

(38) Vladimiro Solovief, *Rusia y la Iglesia universal*, p. 152, trad. de Rodolfo Martínez Espinosa, 381 pp., Librería Santa Catalina, Buenos Aires, 1936.

(39) *Op. cit.*, p. 154.

(40) *Op. cit.*, p. 176.

(41) *Op. cit.*, p. 178.

(42) *Una curva histórica*, fol. 7.

(43) *La venida de Gog*, fol. 6.

(44) *Op. cit.*, fol. 7.

Si se reúnen todos estos elementos del pensamiento de Martínez Espinosa, se explica que tuviera siempre presente el fin de los tiempos como una posibilidad relativamente próxima. Al cabo de la guerra civil española, en 1939, veía en ella un signo de "los días finales del mundo" (45). En el mismo año, en carta a Charles Maurras le decía que le escribe "au milieu de la confusion et des infinis soucis de cet âge sombre entre toutes" (46). Con Pío XI, juzgó que "la medida comienza a colmarse" y que el dilema será pronto "con Dios" o "contra Dios"; y así, "la presencia del 'hombre de perdición', la manifestación del 'misterio de iniquidad' son los signos definitivos del fin de los tiempos". Creyó encontrar una confirmación de tal presentimiento al conocer la primera encíclica de Pío XII en la cual el Papa hace expresa referencia a esta "hora de tinieblas" en que la Esposa de Cristo avanza hacia amenazadoras tempestades (47).

4. EL RESTABLECIMIENTO DEL ORDEN METAFISICO

En el orden sobrenatural, la Iglesia de Cristo ofrece al hombre la Unidad que él busca; en el orden natural, la Metafísica conoce la Unidad suprema de las cosas (el ser) y constituye la sabiduría esencial. Martínez Espinosa, que además de las obras mismas de Santo Tomás, conoce la metafísica en las obras de Mercier, Gardeil, Mattiussi, Gredt, Boyer, Maritain, pugna, en el marco de la restauración de la tradición y la vida interior, por el restablecimiento del orden metafísico. Se alarma un poco ante la obra de Gilson, *Dios y la filosofía* y un artículo del mismo filósofo publicado en *Sapientia* (48) en los que cree ver una precipitada aceptación de la actitud existencialista. En carta al Dr. Tomás D. Casares (que editó la obra de Gilson en la colección 'Sophia' de Emecé) no acepta expresiones de Gilson como aquella de que "el nivel de la existencia es mucho más profundo, desde luego, que el nivel de la esencia" porque cree descubrir "indicios de esa propensión para mí tan criticable que lleva a la mayoría de los católicos a adoptar... maneras o novedades", que era, precisamente, una de las causas de la desesperación de Bloy (49). Lo que corresponde a la metafísica tomista es "ser fiel a su objeto" y no reducirse a "decir lo que ahora sea mejor recibido"; para Martínez Espinosa, la metafísica es "el saber que conoce la Unidad suprema de las cosas y conduce al conocimiento de esa Unidad que es el principio y el fin de la distinción, el alfa y omega de la Creación"; por eso, "la metafísica no puede prescindir de la luz de la Revelación"; de ahí que Martínez Espinosa no dude en afirmar que, aun siendo católico, cree con Solovief, que "el cristianismo debe asumir nuevamente la mi-

(45) Carta a Mariano (?), agosto, 1939.

(46) Carta a Charles Maurras, fol. 2, 27.8.39.

(47) *El atalaya del mundo*, fol. 3, 1939.

(48) Etienne Gilson, *Dios y la filosofía*, 162 pp., trad. de Demetrio Nañez, Emecé, Bs. As., 1945; y "El tomismo y las filosofías existenciales", *Sapientia*, II, 4, p. 106-117, La Plata - Bs. As., 1947.

(49) Carta al Dr. Tomás D. Casares, fol. 1.

sión de universalidad que le asignó el Fundador"; de ese modo se orienta hacia un **saber único**. Por dicho motivo, Martínez Espinosa veía como una "cuestión artificial" el problema de la existencia de una "filosofía cristiana" (50). La filosofía de Santo Tomás es "propedéutica" y, según él, ha llegado el momento de plantear algunas cuestiones importantes: a) El tomismo, históricamente, ha sido siempre esencialista; b) "el primado de la esencia es connatural a la filosofía de lo inteligible"; c) "la existencia, como el individuo, es inefable. Es inconcebible en abstracto, presupone una esencia que recibe su acto. La existencia sola no constituye el individuo, lo presupone como sujeto"; d) finalmente, "la existencia es la primera de las perfecciones... Pero la esencia es anterior con anterioridad metafísica y lógica". De ahí que, para Martínez Espinosa, estos principios básicos impiden fundar una filosofía existencial, al menos en el ámbito del pensamiento cristiano, pues debe mantenerse que la esencia "es título primero de inteligibilidad". Es menester reafirmar que la existencia es "un misterio impenetrable, sólo abordable como la luna, por la única cara que nos presenta".

Todos los grandes temas de la metafísica son vistos por Martínez Espinosa a la luz de las reflexiones de tipo esencialista. Ha dejado diversos papeles en los cuales las nociones de acto y potencia, finito e infinito, subsistencia, esencia, la relación y la diferencia entre Aristóteles y Santo Tomás respecto del acto y la potencia, etc., son considerados desde el punto de vista esencialista. En esa línea, y en coherencia total con su insistente tesis de la restauración de la tradición y de la vida espiritual, postuló siempre la revaloración del orden metafísico. Sin embargo la noción de metafísica tiende a aproximarse a la idea de sabiduría inefable, allende el concepto de la ciencia del ser en cuanto tal.

5. EL ARTE Y LA POSIBILIDAD DE UNA NUEVA PAIDEIA CRISTIANA

El universal simbolismo sagrado —que Martínez Espinosa reemplaza desde León Bloy— interesa profundamente al arte "porque la inteligencia de los símbolos actúa en el orden de la intuición amorosa y descubre los secretos vínculos que la Bondad infinita mantiene con la criatura. Y esta revelación de amor es, al par, una manifestación de la Belleza suprema en sus obras participadas" (51). Este "reino de las armonías ocultas" es develado (jamás del todo pues es inagotable) por el artista; de ahí que "si el arte de los tiempos modernos perdió progresivamente la ruta de sus verdaderos dominios hasta llegar a la ignorancia y la impotencia totales, la causa de ello... reside en la ruptura del alma con el orden divino". No sólo Bloy influye en el pensamiento estético de

(50) Carta al Dr. Tomás D. Casares, fol. 2.

(51) Apuntes sobre Bloy y el simbolismo cristiano, fol. 8.

Martínez Espinosa, sino, visiblemente, Dionisio el Areopagita; nuestro pensador no tiene dificultad alguna en engarzar estas influencias en la estructura escolástica que se expresa en el libro **Art et Scolastique** de Maritain, cuya primera edición es de 1920. Asimilando la afirmación de Maritain acerca del conocimiento, imperfecto, de los seres que constituyen el universo, y de que este conocimiento, cuanto más perfecto, es más intuitivo, Martínez Espinosa sostiene que "el arte tiene, pues, campo inagotable en ese mundo intermedio de misterio y nesciencia que separa al hombre y su entendimiento de los demás seres y de Dios" (52). Entre los artistas contemporáneos, veía realizada en Claudel esta "armonía de lo celeste y lo terrestre" que tanto acerca su poesía al orden de la liturgia (53). En cambio adoptaba una actitud de medida crítica negativa respecto de Graham Greene, cuya adhesión a la fe católica "no lo ha liberado todavía de su antigua familiaridad con el pensamiento agnóstico" resultado de lo cual "son las contradicciones que dominan su inteligencia y su afectividad" (54).

La trágica "ruptura del alma con el orden divino" es la causa de la desintegración del hombre actual que pierde su "totalidad estético-racional". Martínez Espinosa alaba y apoya la opinión del músico Francisco Giacobbe, quien proponía, como camino de re-integración, el cultivo del "espíritu local" y la buena educación estética, necesarios sobre todo después de la destrucción de la sensibilidad gracias a la pedagogía liberal (55). La destrucción del localismo en todo el mundo, es fruto de las estructuras capitalistas que tienden a reducirlo todo "a una sola regla". En cambio, tanto la cultura clásica como la cristiana, se han caracterizado por la "vinculación pedagógica del arte con el 'sistema del saber'", y esto se explica porque la "medida" griega se puso en espontánea consonancia con la Revelación cristiana. Más aún: "sólo con el catolicismo el saber clásico halló coronamiento en aquel 'centro divino', a la vez interior y trascendente al hombre, vanamente buscado por la teórica de sus más encumbradas mentes". ¿Qué hacer entonces? Martínez Espinosa piensa que, tras superar esta "maraña de una selva oscura" que es la cultura universitaria, es menester un retorno a la simplicidad que permita restaurar la unidad destruida por la ruptura. Por eso, pregunta: "¿no sería posible, ilustrado amigo, intentar el estudio de la implantación de una auténtica 'paideia', cristiana, se entiende, en la cual los estudios, siguiendo el tradicional esquema de las vías tría y cuaderna y excluyendo todo saber de erudición, pero ahondando, en cambio, las disciplinas formativas, realmente humanistas, volvieran a

(52) De unas notas sueltas, manuscritas, fechadas en Tucumán, 20.6.44.

(53) Una curva histórica, fol. 6.

(54) Graham Greene en busca de sí mismo, fol. 2.

(55) Carta a Juan Francisco Giacobbe, fol. 1; se refiere al proyecto de Giacobbe, Director entonces de la Escuela Superior de Bellas Artes de la Universidad de Córdoba, publicado por entregas en Los Principios, 9.1.51, p. 2; 10.1.51, p. 2; 12.1.51, p. 2; 13.1.51, p. 3; 14.1.51, p. 4; 15.1.51, p. 4, Córdoba.

producir aquel tipo de hombre, en relación armoniosa con Dios y el mundo, cuya ausencia está resultando mortal para la sociedad?" (56).

6. UN ORDEN POLITICO NATURAL Y CRISTIANO

a) 'Politeia', un breve tratado de filosofía política

Era natural que este pensamiento auténticamente tradicionalista, que pugnaba por la restauración de la vida espiritual y del orden metafísico, tuviera su expresión en el campo de la filosofía política, sobre todo en aquel momento histórico. En efecto, en 1930 el movimiento católico-nacionalista había interrumpido el proceso democrático-liberal argentino, y luchaba por lograr una nueva organización política de acuerdo con el país real y su tradición. En aquel año, el grupo de Córdoba había publicado un manifiesto en ese sentido. Martínez Espinosa lo cuenta: "Nuestro manifiesto de 1930 anunciaba que la revolución era un acto de **defensa del organismo nacional** contra los venenos y las enfermedades traídas por el liberalismo y el marxismo" (57). En otras palabras, después de la revolución de 1930 "en Córdoba creímos conveniente fijar los móviles profundos, las normas superiores de la acción ejecutada", cuenta Martínez Espinosa en 1948; y aquel documento político, en cuya redacción participaron el mismo Martínez Espinosa, Martínez Villada, Manuel Río, Nimio de Anquín (58), preparó un escrito sistemático que Martínez Espinosa escribió en 1933 en nombre del Instituto Santo Tomás de Aquino. En el mismo lugar, sigue narrando Martínez Espinosa: "Yo había escrito, en 1933, una serie de 'desiderata' que titulé 'Politeia' y que el Instituto Santo Tomás aprobó, haciéndolo suyo. Aquí tuvo tan buena acogida que se hizo una edición mimeografiada de ese borrador para una Constitución, circulando ya fuera de mi control".

El Dr. Federico Ibarguren, en un acto de gran generosidad que aquí agradezco, me regaló la copia mimeográfica suya; poco después, gracias al R. P. fray Mario A. Pinto, tuve acceso a los originales; en realidad, hubo tres redacciones, todas del año 1933 (59). Teniéndolas todas a la vista, sigo en mi exposición la tercera y definitiva. **Politeia** está redactada en forma de proposiciones secas y precisas, pero con extensas notas aclaratorias particularmente útiles para el investigador.

Los propósitos fundamentales no son otros —sostiene Martínez Es-

(56) Carta a Juan Francisco Giacobbe, fol. 3.

(57) Nota al libro de Thierry Maulnier, *Más allá del nacionalismo*, trad. cast. con prólogo de César Pico, fol. 2.

(58) Una curva histórica, fol. 11.

(59) Dispongo: a) de tres folios que constituyen un esbozo de todo el documento; b) de ocho folios (uno manuscrito), el primero de los cuales está atravesado con una inscripción en lápiz azul que dice: "varios proyectos de Preámbulos"; c) una "primera redacción" cuyo programa general es de agosto de 1933, diez folios línea corrida, que es la redacción definitiva y es la que sigo en mi exposición. También hay una suerte de documento declaratorio de sus propósitos generales (tres folios), de 1934. Ignoro si fue o no publicado. d) Por último, una "edición" mimeográfica (regalo del Dr. Federico Ibarguren) de diez folios renglón seguido y que es la misma tercera redacción. Tiene fecha 1937, probablemente nota del Dr. Ibarguren cuando recibió la copia.

pinosa en un documento de 1934— que "restablecer... la auténtica tradición política argentina" violentada por el "espíritu demagógico" y subvertida por "el liberalismo rivadaviano", por el de Alberdi y, en definitiva, por el que anima a la Constitución de 1853, concebida a imitación del modelo anglosajón. La organización política del país debe asentarse sobre una "unidad orgánica" natural de la nación, sobre el carácter rural de la Argentina y la independencia económica. Todo lo cual lleva a la conclusión de que "el alma de la Nación es la Iglesia". Se piensa, como es evidente, en un Estado explícitamente católico.

Pasemos ahora a los detalles: "Toda Constitución política corresponde, o pretende corresponder, a la naturaleza o sea al devenir verdadero de la nación para la que es dictada". La no-correspondencia es el grave error de todos nuestros constitucionalistas porque "una constitución legítima debe ser expresión profunda y secularmente válida del **ser real de la nación**". De ahí que las vicisitudes que ha sufrido nuestro país hayan servido, al menos, para mostrar que la Argentina "no ha encontrado su fórmula vital", es decir, aquella estructura que conviene a su naturaleza. Sin embargo la experiencia no deja de ser útil porque "ha consumado el descrédito del principio de la soberanía popular, del liberalismo individualista". En las notas, Martínez Espinosa deja ver la influencia de Solovief (reunión de los hombres por la Iglesia universal) y de Maritain (distinción entre individuo y persona, esta última como perteneciente a la jurisdicción divina de la Iglesia); afirma que la salud política no puede subsistir sin la salud espiritual de la nación y, por eso, la Constitución debe comenzar por la proclamación de la soberanía de Cristo (Solovief); pide asimismo el reconocimiento de que "la ciudad debidamente ordenada es una realidad dotada de forma y finalidad propias" y, por tanto, un "ser moral capaz de mérito y de demérito", una creatura "sujeta al juicio celeste" (Ps. 7, 9).

La Nación "es el pueblo en la Patria"; la Patria significa "una continuidad tradicional en el orden social" y el Pueblo es "el conjunto de hombres caracterizado por idéntica tradición, por su firmeza étnica y la conservación del territorio solariego". Con estos supuestos, hemos de afirmar que "en la Nación la primera unidad social no es el individuo sino la **familia**. Unidades de formación subsiguiente son los grupos profesionales" (gremios, corporaciones, colegios, repúblicas de intereses morales o materiales); pero todo este conjunto se ordena a "los fines de la persona humana" (nº 4).

Por otro lado, la Nación reconocerá a la Iglesia Católica como una "sociedad perfecta, propia y verdadera alma de la Nación", celebrando con ella un concordato relativo a la unión de la Iglesia con el Estado. La organización de los grupos profesionales, inspirada directamente en el texto de la encíclica **Quadragesimo anno**, se fundará en el principio de la subsidiariedad y, en la cima, el poder político que garantice la unidad y continuidad del desarrollo de la Nación (nº 6). Sur-

gen así las tesis fundamentales sobre el gobierno, el poder legislativo y la economía nacionales. Respecto del primero, el Presidente **"gobierna realmente la Nación"**, actuando ayudado en lo administrativo por ministros y "asesorado por un Consejo de notables (elemento aristocrático del gobierno), constituido por ciudadanos que se hayan distinguido por servicios eminentes al país". A su vez, "el Consejo se constituye por elección, a propuesta de las Corporaciones, organizaciones profesionales, docentes y Provincias de la Nación. Sobre esa elección se pronuncia el Colegio electoral nacional" (nº 9). En cuanto al Poder Legislativo, la Constitución de la Nación "será discutida y sancionada en Asamblea general compuesta por representantes del gobierno, del clero, de las Provincias, corporaciones, organizaciones profesionales y docentes del país" (nº 10). Además, "no funcionarán Cámaras con permanencia. Los miembros integrantes de la Constituyente —o en proporción menor— serán convocados por el Gobierno cuando éste vea la necesidad de nuevas leyes" (nº 11). Las Corporaciones, "constituyen la organización natural, perfecta y sine qua non del elemento democrático de la nación" (nº 12) armonizando los intereses de las clases productoras no fundados únicamente en un ordenamiento pragmático o utilitario; es decir, las Corporaciones se forman con las asociaciones particulares de patronos y obreros reconocidos por el Estado; para Martínez Espinosa, es importante que artes liberales y profesiones libres no se desdoblen en los elementos capital-trabajo (nº 13). Las Corporaciones tendrán a su cargo "todo lo relativo a la producción... y a las cuestiones relacionadas con el trabajo" y deberán velar por el cumplimiento de los contratos de trabajo que, paulatinamente, deberán ser sustituidos por "contratos de sociedad" (nº 14).

Todavía bajo el influjo de la idea de un país **sólo** agrícola-ganadero (lo que constituye para mí un error fatal) Martínez Espinosa cree que "el pueblo argentino, en virtud de la misma geografía del país, tiene como fundamento económico la vida rural, en su doble aspecto de ganadería y agricultura" (nº 17). En virtud de la primacía de los valores espirituales, "niégase formalmente que la prosperidad real del pueblo esté representada por la riqueza" (nº 18) y se sostiene con energía que "los capitales extranjeros invertidos en el país serán objeto de una legislación que los subordine, taxativa y plenamente, al interés nacional" (nº 22).

b) Ampliaciones y consecuencias

Mi escueta exposición anterior muestra lo que, para Martínez Espinosa, era la expresión política de la restauración de los principios del orden civil y, en el fondo, del orden sin más. En carta a don Julio Irazusta, de 1936, declara: "estos empeños de rehabilitación histórica, deberían ser coordinados con un propósito común y apuntar... a la restauración de aquellos principios universales sin los que no hay salud

política ni social posible" (60). Tales principios suponen un Bien Común absoluto trascendente al Estado y, por eso, Martínez Espinosa repudia el totalitarismo (que nada tiene que ver con la organización corporativa de la sociedad): "La fórmula, 'todo en el Estado, nada fuera del Estado', indica, sin duda, una voluntad de potencia absoluta, pero si tal Estado ha dejado de ser agnóstico ha venido a concluir en autolátrico, forma destinada a no menor fracaso que la anterior. El Estado, o mejor dicho la Nación, debe reconocer su condición de creatura contingente" (61).

Por otro lado, la libertad, que se niega a sí misma en el liberalismo, "se realiza en el reino de la persona, que es espíritu puro" y es, por eso, la libertad de los hijos de Dios de que habla San Pablo, que Martínez Espinosa ve expuesta en los escritos de San Agustín y San Juan de la Cruz (62). En ellos se percibe que el hombre vive en "estado transitorio que es preparación para la salud y la libertad eternas". De ahí que "la libertad, le dice a Ernesto Palacio, comienza con el temor de Dios, que es respeto, sumisión a su Ley". Más aún: "Libertad es connotación del reino de Dios, como lo es la sabiduría; la una, operación en la libertad, la otra en el entendimiento". Allende la política, "la persona es la inmediata heredad del segundo Adán, cuyo reino, por eso, no es de este mundo"; de ahí que "con la gracia de Cristo podamos recuperar nuestra libertad perdida".

Tal concepto de la libertad cristiana, coloca en sus justos límites la influencia de Maurras (63) y explica cómo para Martínez Espinosa, la sola destrucción del sistema liberal presente, en el cual "se refugian todos los virus de la revolución antitradicional", sea algo bueno (64). Justamente por esa época acababa de aparecer el libro de Arturo Enrique Sampay sobre la crisis del estado liberal-burgués (1942) al cual dedica Martínez Espinosa una extensa nota; lo mismo hace, y con entusiasmo, al estudio crítico de Sampay sobre la filosofía del Iluminismo en la Constitución de 1853, porque allí ve una confirmación de sus ideas: "Sólo quisiéramos agregar, dice, nuestra coincidencia con la idea de que la reforma constitucional de que estamos necesitados debe alcanzar a la misma concepción del fin de la vida y no detenerse en la pura formalidad jurídica e institucional" (65). En este sentido, el nacionalismo parece "no atreverse a llegar a las raíces mismas del mal que aqueja al mundo moderno"; de ahí que, dice Martínez Espinosa comentando a Maulnier, el nacionalismo no puede caer ni en el error "reformista" (a medias revolucionario), ni en el error conservador (engaño idealista); debe incorporarse a las fuerzas obreras (organizaciones sindicalistas), man-

(60) Carta a Julio Irazusta, enero/febrero, fol. 2.

(61) En las hojas rotuladas "varios proyectos de Preámbulos", fol. 6, 1933; cf. nota 59 punto b).

(62) Carta al Dr. Ernesto Palacio, 28.11.39, fol. 2.

(63) Cf. Carta a Julio Irazusta, 14.2.38.

(64) Carta a Rodolfo Irazusta, 30.9.42, fol. 2.

(65) Recensión al libro de Arturo E. Sampay, *La filosofía del Iluminismo y la Constitución argentina de 1853* (Bs. As., 1944), folio 3.

teniendo que "el nacionalismo tiene como razón capital para subsistir y triunfar esta evidencia de hecho: la nación histórica (que) es la única forma orgánica de existencia de la comunidad humana en Occidente". Naturalmente, debe superarse el amoralismo político de Maulnier por medio de una visión metafísica y cristiana del hombre y de la sociedad. Para ello, nada mejor que la doctrina de la Iglesia (66). Quizá, por eso, confiesa en carta al P. Castellani: "En 1928 me vi conducido a repetir con Maurras: 'Politique d'abord'. Hoy me digo: 'Procedamus ab interiore hominis' " (67).

c) La "solidaridad" panamericana y el imperialismo anglosajón

Desde la perspectiva de una política cristiana, Martínez Espinosa denuncia la falacia intrínseca del "panamericanismo" norteamericano, so-lapada forma del imperialismo anglosajón. La expresión "solidaridad", que tantas veces empleó la ruda diplomacia del Norte, le suscita reflexiones muy actuales. El término "solidaridad" sugiere la idea de "fraternidad, espontánea y libremente sentida", pero hoy está adulterada por el laicismo y por su aplicación concreta, juntamente con la "locución despectiva 'South América' " con que nombran a estos pueblos sureños. "Se nos presenta una aleación irrealizable, escribe. El hierro aportado por los que dominan la 'science of power' y la arcilla traída por pueblos afectivos, benévolos... e imprevisores. Las dos partes han sido echadas en el gran horno de las conferencias y de los congresos. Pero todo el fuego atizado no puede lograr que amalgamen materias tan disímiles"; de hecho, sólo existe el mero papel de los tratados y la conveniencia de los fuertes (68). Como todavía hay cierta subsistencia de principios cristianos en la sociedad, la "nación Leviathan", los Estados Unidos, se ve obligada a "buscar formas de derecho en que la coacción quede encubierta por los convenios y los pactos suscritos con aparente libertad". Este "panamericanismo" que ha comenzado en 1889 no es más que "el proceso de sujeción jurídica de las Américas débiles a la América de los dolococéfalos rubios"; para que esto fuera efectivo, se apeló al **mito de la solidaridad** americana (del Norte). La única solidaridad posible, si se quiere utilizar esta palabra, "es la que enseñó San Pablo y que es definición del misterio de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo", en el cual los hombres formamos "un solo cuerpo" solidario. Sobre esta base sobrenatural cristiana deberíamos comenzar a considerar la verdadera solidaridad. No hay otra. Y los Estados Unidos nada saben de ella. Y nada saben porque, para nuestra conciencia cristiana, "capitalismo y comunismo son un extremo, sí, pero un solo extremo... **bífido**" (69).

(66) Nota a Thierry Maulnier. *Más allá del nacionalismo* (trad. de Alberto Espezel Berro, Prólogo de César Pico, Bs. As., 1944), 8 folios, 1944.

(67) Carta al R. P. Leonardo Castellani, 12.11.50, fol. 2.

(68) *Solidaridad*, fol. 1.

(69) Carta al Dr. Mario Amadeo, 22.1.51.

El mismo espíritu del imperialismo pragmatista, hoy asumido por la Nación-Leviathan, es el que anima al viejo león británico que en el momento en el cual Espinosa escribe, protesta por los actos de posesión efectuados por la Argentina en la Antártida. En febrero de 1948 conjeturaba Martínez Espinosa si no sería que los británicos temían que "los argentinos se propusieran ocupar las Malvinas por la fuerza". Sea de eso lo que fuere, lo cierto es que "las Malvinas son argentinas y... sólo la fuerza las retiene en manos extrañas" (70). Las retiene el "mito monstruoso" cuyo espíritu para nada difiere del que anima el otro mito de la "solidaridad panamericana".

7. MEDITACION RETROSPECTIVA

Como se ha podido comprobar, desde las reflexiones sobre la situación espiritual de nuestro tiempo hasta la exposición de las doctrinas políticas de Martínez Espinosa, todo su pensamiento está embebido, como empapado, de su vida religiosa. Trátase, siempre, de un hombre religioso, mejor aún, de un místico, que, en cada tema y en cada problema, pone de relieve la relación íntima del hombre con Dios. Martínez Espinosa era, ante todo, un contemplativo y, por eso, un hombre de oración. No conozco un laico que haya llevado tan lejos el cumplimiento del lema benedictino **ora et labora** porque, en él, como se ve en sus textos, la contemplación no era, como en los platónicos, la simple visión del Ser, sino una suerte de contemplación orante que iluminaba cada acto práctico concreto. De ahí también que la realidad, como un todo, estuviera, para él, cargada de simbolismo religioso, tal como lo encontró expresado en las obras de León Bloy y, mediatamente, en las de Dionisio el Areopagita. De todos modos, era inusual el carácter y el modo de pensar y de vivir de este hombre ciertamente singular.

Si se lleva un recuento minucioso de todos los autores citados en sus escritos éditos e inéditos, entre los clásicos dominan Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín, algunos Padres como Tertuliano, Orígenes, Dionisio Areopagita, San Hilario, Clemente, y no le era extraño Escoto Eriúgena; sin detenerme en las influencias predominantes (Berdiaeff, Maritain, Bloy, Guénon) entre los argentinos siempre tuvo presentes a Carlos Sáenz, Martínez Villada, fray Mamerto Esquiú y otros como Mac Donagh, Sampay, Meinvielle, César Pico, Casares, los Irazusta, Palacio, que alimentaron sus inquietudes religiosas, filosóficas e históricas. Pero aquello que predomina por sobre todo es su siempre presente **sentido del misterio**. Para Martínez Espinosa todo es sacro y el ahondamiento en la sacralidad de lo dado, le condujo al redescubrimiento de la **tradicción**. Pero esta tradición debe suponer una distinción entre la tradición que podríase llamar originaria, total, propia de aquellos valores eternos del hombre como hombre y en la cual asignó gran importancia al pensamiento de Guénon, aunque sin entregarse a todas sus implicaciones doc-

(70) Ex 'pressura Gentium', 15.2.48, fol. 5.

trinales; y la redescubierta tradición **cristiana** que, para él, es la culminación y plenitud de toda tradición. Dicho de otro modo, en la tradición cristiana encuentra su plenitud y su sentido toda auténtica tradición. En esa perspectiva, la tradición cristiana es la **tradición integral**.

El simbolismo universal, unido a un agudo sentido de lo oculto, le llevó a la consideración de los enigmas de nuestro mundo; ante todo, de aquellos que se refieren a la religiosidad del hombre. Es posible, quizá, afirmar que su permanente inquietud tanto por los problemas espirituales como práctico-políticos, estuviera teñida de alguna ingenuidad que siempre le impidió ver las malas intenciones de la gente o sus torcidos propósitos; pero ese aspecto de su carácter no hace más que testimoniar en favor suyo y de su personalidad transparente. En esa línea se puede afirmar que, en medio del silencio y el retiro, de su casi total anonimato, ejerció influencia entre quienes le trataron y aun en otros que no alcanzaron a conocerle. Su sostenida meditación sobre la vida espiritual, sobre la liturgia y el sentido cristiano de la política no fue vana. Todo lo contrario. Su testimonio de modestia cristiana, de vida cenobítica en medio de la ciudad moderna, le permitió, mientras se ganaba la vida trabajando en un Banco, vivir oculto e ignorado por la mayoría. En Martínez Espinosa, vivir oculto era un propósito explícito. Quizá lo hubiese logrado del todo, si ahora yo no lo sacara del olvido.

ALBERTO CATURELLI



SEMBLANZA DEL EMPERADOR

*Ya se acerca, Señor, o ya es llegada
La Edad dichosa en que promete el cielo
Una grey y un pastor solo en el suelo,
Por suerte a nuestros tiempos reservada.
Ya tan alto principio en tal jornada
Nos muestra el fin de nuestro santo celo,
Y anuncia al mundo para más consuelo
Un Monarca, un imperio y una espada.*

Hernando de Acuña

Gante, cuyo "sprit" motivara la célebre frase del emperador: "¡Ay Gante mío! tienes derecho a envanecerte que el París de Francisco puede bailar en una sola de tus calles", es puro ruido de monedas que hacen la historia de la burguesía y de alegres calafates afrontando las naves de su empresa económica; de tabernas abiertas al festín y kermeses despreocupadas del mundo. De Gante, ciudad burguesa de Flandes, donde la rubia cerveza embriaga la anatomía lábil del comerciante e impulsa la fuerza bárbara del lansquenete; de Gante, imperio de los Países Bajos, pródigos en oro y mujeres, ha de llegar a la Piel de toro, a la España eterna, el joven Carlos, flamenco por cuna, instrucción y temperamento, dueño de vidas, haciendas y coronas. Deja aquellas comarcas y, lleno de señorío y majestad, cruza Francia para sentar sus reales en la ibérica tierra. Su linaje, regado por la sangre azul de Habsburgos y Castellanos, era una promesa de gloria, pero gloria consubstanciada más con la grandeza que con el éxito. Deja la Flandes de su infancia, de todos conocida, reino hecho a la medida de Rubens, cuyo pincel feérico la inmortaliza en telas pletóricas de dioses festivos y concubinas sin sayo, de mozas rubicundas y desnudeces púdicas, a fin de reinar en la dura Castilla.

Llegar y desconocer su idioma bronco y entraña anárquica fue todo uno. De Fernando, el católico, había heredado el reino, mas no el querer. Sólo el tiempo obraría aquel milagro, convirtiendo al

pequeño flamenco en señor de una nación a la cual amaría y serviría hasta su muerte en las agrestes cumbres extremeñas. De momento, trae consejeros europeos y costumbres poco caras al pueblo vencedor de Mahoma. Entrado en años, Francisco Ximénez de Cisneros, el gran cardenal alcalaíno, sacerdote de Cristo y gobernante sin par, diplomático y guerrero de Doña Isabel, el de la Biblia políglota, habrá de ser despedido en beneficio de Guillermo de Croy, burgrave de Chevres. Carlos no entiende a España, y España, incapaz de soportar el peso de un gobernante extranjero, malentendiendo al César. Recién en 1520, cuando se alcen los comuneros, despertará en Carlos la impronta española.

Padilla no fue —cual se ha sostenido sin fundamento— el primer separatista. Fue, si se quiere, el primer nacionalista. Como quiera que sea, lo uno o lo otro, quien antes de morir afirma: “Señor Juan Bravo, ayer era día de pelear como caballeros y hoy lo es de morir como cristianos”, no puede sino ser un hidalgo. Los vencidos en Villalar pecaron por estrechos. Las once flechas del yugo real, tensas, en vigilia, con vocación de combes, marcaban otros tantos derroteros al imperial destino hispánico. Las comunidades pretendían serenar su ímpetu y tenerlas prestas para defenderse del enemigo. Querían una nación y un rey. Carlos, en cambio, anhelaba rematar su obra ciñendo la corona de Carlomagno. Quería ser César de un imperio católico y defender una religión ecuménica contra el fraile de Wittenberg, cuyo martillazo estampando las 95 tesis impías todavía resonaba en los oídos de Europa. Nada de reino, ¡Imperio!; nada de secta, ¡Religión! No en balde era Carlos de Austria, rey de España y Nápoles, Sicilia y los Países Bajos, de Alemania y las recientes tierras de la hispanidad americana.

La fijación nacional del bravo Padilla cayó hecha pedazos ante la empresa universal de España. Pues España es esto: unidad de fe y unidad de destino, unidad de mando y de misión, es decir, unidad imperial. España y el César se han unido y ya no se abandonarán hasta Septiembre de 1558. Nunca como entonces, al vencer en Villalar y encaminarse hacia el Septentrión, cobraba vigencia el “Plus Ultra”. Porque, entendido a derechas, el Plus Ultra que exclamara Carlos V, emperador católico de Occidente, defensor del libre albedrío y del sentido sacramental de la Cruz, no se reduce a lo geográfico. Es, sí, la confirmación del nuevo mundo, pero es mucho más que eso. Para aquella España, impulsada por el alma de su destino, no existen valladores capaces de tronchar una empresa que le viene dada desde lo alto. La exclamación del César resume su voluntad de dar alas a una de las más grandes misiones de la historia y, a la vez, una de las de mayor fundamento.

Blanqueando razas y civilizando al indio llegarán los conquis-

tadores. La espada y la cruz. Aquélla prevaleciendo en el combate del cuerpo, ésta en el combate del alma. España ha venido trayendo la más sublime respuesta que se le haya dado a pregunta ninguna en el decurso del tiempo. Tupá, ¿qué eres?, demandaban, frente a las fuerzas de la naturaleza, de suyo hostiles, los nativos rioplatenses. “Soy el que soy”, responde, seguro, la voz del fraile en el latín universal, lenguaje romano, lenguaje ecuménico.

No quiere el inglés sino el botín de sus colonias; el galo pretende la gloria. Carlos V, convencido por Francisco de Vitoria sobre la necesidad de la colonización americana, sueña con ver aplicadas “Las leyes de Indias”. Sus dominios son reinos; sus vasallos, hombres hechos a imagen y semejanza del Señor Nuestro Dios Todopoderoso. Por asumir tamaña posición le ha denostado hasta el hartazgo el anglosajón. Sombrio se le ha dicho, confundiendo la natural reserva del rey español con una fementida te-tricidad que el protestante Schiller le estampó en un arranque de furia.

Carlos se empeña en salvar a Europa. Defiende “la unidad metafísica del orbe” contra Lutero y los príncipes alemanes. Es el alma de Occidente lo que se halla en trance de desaparecer y, en defensa de esa alma, Carlos convoca a somatén. Allí va hacia las nebulosas tierras de Odin, a escuchar en la Dieta de Worms a Martín Lutero. Su tranquila respuesta, hela aquí: “Un solo fraile, fiándose de su solo juicio, se ha opuesto a la fe que los cristianos profesan hace más de mil años... Estoy dispuesto a defender esta causa con mis dominios, mis amigos, mi cuerpo, mi sangre, mi vida y mi alma”. Son las únicas palabras que, huyendo de la retórica empalagosa, salen de su boca, ni bien pone punto final a su diatriba el agitado reformador. Se levanta y, sin más gestos, se prepara a luchar contra los príncipes contestatarios.

Su vida será una guerra continua. Desde Viena, último bastión de la Cristiandad en armas, hasta las costas africanas. De Italia a la rebelde Germania. Frente al Vaticano y al traidor Francisco, frente a Solimán y el pirata Barbarroja. Un hombre, una Nación, una fiel infantería salvando el honor de la catolicidad toda. Carlos V, España y los tercios, en estrecha comunión de armas e ideas.

Vence el emperador en Müllberg y Pavía, junto al fiel Antonio de Leiva y el magnífico Andrea Doria, no sin mencionar a Jacobo Függer, banquero de la dinastía Ausburgo. Hace prisioneros a Francisco I y a los cabecillas protestantes Felipe, Landgrave de Hesse, y Juan Federico, elector de Sajonia. Les hospeda, les sirve —que servir es virtud de reyes— y, finalmente, contra la palabra empeñada les deja en libertad. Se rebelarán una vez más e incendiarán el alma de Europa. Carlos V ha fracasado. Detiene a

las tropas del infiel en Austria y al pirata lo hace trastabillar y volver grupas en Africa, pero la unidad metafísica se ha roto para siempre. Trento será la postrera oportunidad... y en Trento se salvará la libertad del hombre y se perderá la unidad religiosa.

El emperador deja los campos de Marte y las coronaciones y se vuelve a sus queridos Países Bajos. Resigna en favor de Felipe su parte del Imperio y, bebiendo vientos, marcha hacia Yuste, al convento de los Jerónimos.

Consigo, en la mochila, lleva dos libros que serán de cabecera y que revelan el espíritu del emperador: Los **comentarios** de César y las **meditaciones** de Agustín. En Yuste asiste a los actos religiosos con puntualidad, escuchando, miércoles y viernes, el sermón de alguno de los predicadores. Este hombre, sobre cuyas sienes había descansado la corona de Carlomagno, se desentiende del poder para prepararse a bien morir. Confiesa sus pecados a Fray Juan Regla y aprende matemáticas junto a su amigo y compañero de armas, Francisco de Borja, que fuera Duque de Gandía y virrey de Cataluña, fundador de misiones en Florida, Méjico y Perú, ahora humilde jesuita y más tarde —ya en la gloria de Dios— santo de la cristiandad.

Sus últimos años habrán de transcurrir en medio de un recogimiento recoleto, entre su colección de relojes que arma y compone con paciencia sin par y los mapas del Nuevo Mundo, que no se cansa de estudiar. ¡Plus Ultra! Sus tiempos de experto jinete han pasado. Su armadura de caballero, con la cual lo inmortalizará Ticiano, no ha de vestirla más, como preanunciando que una época terminaba. Felipe II, su hijo, dirigirá el Imperio desde el Escorial, sin acercarse a los campos de batalla. Carlos V era, todavía, un hombre de la caballería; Felipe II será un caballero de gabinete.

Cuando llega su hora, el 21 de Septiembre de 1558, en una casa junto al convento, en las montañas de Extremadura, espera la muerte en paz. Uno de sus últimos recuerdos es para un niño de once años, al que se conoce por el nombre de Jerónimo. Es el hijo bastardo de Carlos y Bárbara Blomberg de Ratisbona, Juan de Austria.

Al morir, Francisco de Borja pronunciará el sermón fúnebre de quien alguna vez había sido coronado rey en Roma y emperador en Aix-la-Chapelle y que ahora, tras una vida llena de nobleza y distinción, marchaba al cielo.

VICENTE GONZALO MASSOT

LA SOBERBIA

Recientemente hemos escrito acerca de la humildad (1). Dejaríamos incompleto dicho análisis si no tratásemos de su contrapartida, la soberbia.

Como en el organismo natural la enfermedad es lo contrario de la salud, así en el organismo moral los vicios son contrarios a las virtudes. La pusilanimidad se opone a la magnanimidad, la avaricia a la liberalidad, la herejía a la fe; cada virtud cuenta con dos vicios opuestos: uno por exceso y otro por defecto (2).

La vida virtuosa, fruto de la conexión de las virtudes, enseña el funcionamiento normal del organismo moral, como el vicio significa un funcionamiento anormal. El estudio de los vicios es, en el hombre, una patología espiritual. La humildad —hemos visto— pertenece a la buena salud del espíritu, y desempeña un papel preponderante. La patología correlativa a la humildad es la soberbia. Todo lo que edifica la humildad lo destruye la soberbia; todos los cauces hacia la bienaventuranza que abre la humildad, los obstruye la soberbia. Por ese motivo tratamos de la soberbia “que a ella se opone”, como dice Santo Tomás (3).

Esta oposición enseña la radicalidad y la extensión tanto de la humildad como de su opuesto, la soberbia. La humildad procura toda la vida moral del hombre en los cauces de la ley, de la ley natural, de la ley divina, hasta el misterio de la Cruz. Promueve la conversión perfecta, hasta recoger los frutos del árbol de la Vida. La soberbia, en cambio, desconoce la ley, rompe sus cauces, se lanza en la aversión a Dios, y renuncia a recoger los frutos del árbol de la Vida. La radicalidad de la soberbia consiste en la aversión a Dios, y la reiterada expectación de una insólita beatitud en los meandros de la personal inmanencia, por renuncia a la trascendencia (4).

Concretemos nuestro propósito: Queremos hablar de la soberbia en los dominios del mal moral, como vicio y pecado. No estudiamos sus consecuencias histórico-sociales en el mundo contemporáneo; sería cuestión de entrar en el ámbito de las motivaciones internas, difíciles

(1) Cf. MIKAEL 29 (1982) 41-51.

(2) Santo Tomás trata de ello a menudo: “Se ha de hablar del bien y del mal inherente a las acciones como del bien y del mal en los seres, ya que cada cosa produce la acción cual es ella”: *Sum. Theol.* I-II, 18,1. Equivale a decir que el árbol bueno da frutos buenos; el árbol malo los dará malos.

“Así como las cosas naturales derivan su especie de la forma, así los actos reciben su especie del objeto, como todo movimiento es especificado por el término”: *ib.*, 18,2.

(3) II-II, 161, prol.

(4) La soberbia es la cara afectiva del principio de la inmanencia.

de captar. Tampoco estudiamos el brote metafísico de la soberbia intelectual que es, a nuestro juicio, el principio de la inmanencia; por lo menos así lo creemos.

Vivimos una moral de exaltación, de raíces iluministas; exalta la libertad, la persona humana, los valores mundanos, la secularidad, etc. Hay en esto valores indiscutibles, pero debemos observar la contrapartida del vicio principal, que deforma las virtudes, malogra el ejercicio de la libertad, y es raíz de las crisis de nuestro mundo actual.

1. Existencia

Cuando se trata de las virtudes o de los vicios debemos poner de relieve su existencia, ver cómo se presentan, para abordar con éxito su naturaleza. Es el método enseñado por los maestros de la Escolástica.

Tanto los vicios como las virtudes han sido identificados por el hombre desde siempre. Adán y Eva experimentaron el pecado y la culpa del pecado: "Cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones" (Gén. 3,7). El pecado, el crimen, la envidia, emergen en Caín; estarían presentes en todas las familias y tribus que no aparecen en la Biblia; en los días de Noé: "la maldad del hombre había crecido sobre la tierra" (Gén. 6,5). Pero todo ese progreso del mal entre los hombres, tiene su origen en la primera transgresión a la ley divina y caída en la aversión a Dios.

En el bien y en el mal las tendencias comienzan a diversificarse y señalarse; adquieren un nombre la prudencia, la justicia, la fortaleza; el honor del guerrero destaca la nobleza de la "areté". Pero es en el mundo bíblico donde aparecen señalados, junto a las virtudes, los vicios que mancillan la persona del hombre; virtudes y vicios aparecen en la perspectiva del juicio de Dios. Leemos en el Eclesiástico: "La soberbia es odiosa al Señor y a los hombres" (10,7); "El principio de la soberbia es apartarse de Dios, y alejar a su Hacedor del corazón" (10,14); "El principio de todo pecado es la soberbia" (10,15); o bien: el pecado está en la soberbia como en depósito.

En los libros sapienciales, la soberbia es presentada como opuesta a la sabiduría. Es el primer dato notable que encontramos en los textos bíblicos. La sabiduría exalta a sus hijos; acoge a los que la buscan; el que la ama, ama la vida. En cambio la soberbia rechaza, es odiosa, principio que separa de Dios, y causa de división entre los hombres.

La correcta lectura de estos pasajes enseña que la sabiduría lleva a la contemplación de Dios, a la unión con Dios; la soberbia separa de Dios. La unión con Dios es solamente posible por la contemplación, por la posesión contemplativa de Dios. El rechazo, la separación, implican

la no-contemplación, que se resuelve en la privación penal de la visión beatífica.

Isaías, en un contexto apocalíptico, contempla al soberbio en el juicio de Dios; no el soberbio que construye su mundo en el absoluto de la aversión, que precede al juicio, sino en el mismo juicio de Dios: "Meteos en los escondrijos de las peñas, escondeos en el polvo ante la presencia aterradora de Yavé, ante el fulgor de su majestad cuando venga a castigar la tierra. Entonces serán abatidas las altivas frentes, será humillada la soberbia humana, y sólo Yavé será exaltado ese día" (21, 10-12).

En el Nuevo Testamento leemos que Dios "dispersó a los soberbios de corazón" (Lc. 1,51). Es el mismo concepto del soberbio rechazado por Dios, no admitido a la bienaventuranza.

San Pedro atribuye a la soberbia la vanidad de las palabras, los errores, las doctrinas que apartan de la fe, los pecados carnales, y la corrupción de las costumbres (cf. 2 P. 2,18); los llevados de deseos impuros, desprecian la autoridad del Señor (ib. 2,10); Dios resiste a los soberbios y a los humildes da la gracia (cf. 1 P. 5,5; Sant. 4,6). San Pablo menciona en muchos pasajes de sus cartas el mal de la soberbia, lo cual en la predicación apostólica no es extraño: en carta a Timoteo, quiere poner en guardia a su discípulo sobre los tiempos difíciles, en los cuales vendrán egoístas, avaros, altivos, orgullosos (yperéfanoi), maldicientes, rebeldes a los padres, impíos (cf. 2 Tim. 3,2). En Romanos 1,30, también menciona a los soberbios. Igualmente en Tito 1,7 y otros pasajes. Siempre se refiere a la soberbia como a un vicio esencial con la misma palabra que significa el que quiere aparecer por encima de los demás. El apóstol San Judas anatematiza a los que siguen la senda de Caín... murmuradores cuya boca habla con soberbia (ypéronka = que hablan con hinchazón). El mismo vocablo griego se encuentra en Pedro 2,18, ya mencionado.

Como formas paralelas a la soberbia y al soberbio, menciona el Evangelio al ambicioso de honores (cf. Lc. 14,7); al aspirante de grandezas, que envidia a los demás (cf. Gál. 5,26); al fariseo que confía en sus méritos y desprecia a los otros (cf. Lc. 18,9).

2. Rastros históricos

Después de haber considerado la soberbia a la luz de la Revelación, sigamos ahora sus rastros por la Historia.

Escribe Leon Dufour: "Donde reinan los soberbios, que ignoran al verdadero Dios, los débiles son reducidos a servidumbre. Israel lo experimentó en Egipto, donde el Faraón intentó oponerse a su liberación" (5). Podemos consignar la soberbia de Goliat, de Nabucodonosor, de Babilonia, la soberbia de los emperadores romanos, el odio contra

(5) Vocabulario de la Teología Bíblica, 761.

la Iglesia, las persecuciones. Todo esto delata el paso de la soberbia por el mundo. La soberbia reaparece a cada momento como desprecio formal de los divinos preceptos, y generadora de las grandes crisis históricas.

En Didajé o Doctrina de los Doce Apóstoles, el más antiguo escrito cristiano no canónico (año 50), encontramos mención de la soberbia al describir el camino de la muerte (c. V). La soberbia pertenece a la aversión a Dios, al camino que conduce a la muerte escatológica y final en el infierno. Este testimonio fue escrito por quienes enfrentaban diariamente la soberbia de sus perseguidores, y en ese enfrentamiento veían el camino de la vida.

San Clemente Papa, en su primera Carta, habla de quienes tratan de exaltarse a sí mismos en sus pensamientos (c. 39, 1). "El Señor Jesucristo no vino al mundo con aparato de arrogancia ni de soberbia, aunque pudiera, sino en espíritu de humildad" (ib. 16, 2).

San Juan Crisóstomo compara la soberbia con la humildad: "Dadme dos carros, uno tirado por la justicia y la soberbia; el otro por la humildad y el pecado, y veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas sino por las de la humildad, con él uncida. Y cómo la otra pareja se queda atrás, no por falta de fuerzas de la justicia, sino por el peso e hinchazón de la soberbia" (6). En esta hermosa figura advertimos el valor de la humildad y el poder de la soberbia; aquella con signo positivo, ésta con signo negativo. El carro de la humildad volará delante, arrastrando y anulando el peso del pecado; el carro de la soberbia, aun llevando o persiguiendo la justicia, quedará atrás, ni la justicia cosechará los frutos merecidos.

San Agustín, el Obispo de Hipona, también encuentra la soberbia y la humildad en sus caminos de investigador. Mencionemos algunos textos: "Hay quienes creen poderse purificar por su propio esfuerzo, para unirse y contemplar a Dios; a éstos los enloda la soberbia. No hay vicio que deteste más la ley divina, y que mayor derecho de dominar se atribuya, que aquel soberbio espíritu" (7). Más abajo continúa: "¿Qué aprovecha al soberbio contemplar en la lejanía la patria transmarina, si siente sonrojo de subir al leño (de la Cruz)? ¿Y qué perjudica al humilde la larga espera de la visión cuando está seguro de haber tomado pasaje en la nave que ha de arribar felizmente a la patria, y que el vanidoso desprecia?" (ib.).

Se refiere también Agustín a la soberbia, al tratar del origen del mal en el mundo y la causa de la caída de los ángeles.

Sobre lo primero, transcribimos: "...Por eso aconteció que el espíritu de la creatura racional, deleitándose por propia voluntad en la

(6) MG 48, 745; cit. en Sum. Theol. II-II, 161,5.

(7) IV de Trin. c. 15, n. 20.

excelencia de su grandeza, se hinchó con la soberbia y por ella cayó de la felicidad del paraíso espiritual, y se consumió de envidia" (8). La transgresión del precepto y la profanación consecutiva fueron causadas por el deseo de encontrar en sí mismo y por sí mismo la bienaventuranza prometida por el Creador.

Fue también la soberbia lo que provocó, para San Agustín, la caída de los ángeles: "Muchos dicen que [el ángel] fue arrojado del cielo porque tuvo envidia del hombre hecho a imagen de Dios. Pero la envidia no precede sino sigue a la soberbia, puesto que la envidia no es la causa de la soberbia sino al contrario la soberbia es el fundamento de la envidia. Siendo la soberbia el amor desordenado de la propia excelencia, y la envidia el odio de la felicidad ajena, inmediatamente salta a la vista de dónde procede esta última" (9).

La soberbia, con toda su dimensión de mal y fuente de pecado, aparece nítida en la doctrina revelada. No conocemos ningún estudio histórico de la soberbia en el mundo pagano; pero el trato de los esclavos, de los vencidos, de los inferiores, sugiere que la soberbia, la arrogancia, sean concebidas como algo connatural al hombre privilegiado por su posición o fortuna. La humildad es virtud cristiana, traída por Jesucristo, para desbaratar los planes de los soberbios (cf. Lc. 1, 51), y del primer soberbio, el príncipe de este mundo. Por tal motivo los Apóstoles hablan contra la soberbia como de pecado principal. De la Escritura el tema pasa a la patrística, a San Agustín, San Juan Crisóstomo, San Gregorio Magno, hasta ocupar su lugar en la sistematización de la Suma Teológica de Santo Tomás, frente a la humildad, "contra los que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo" (Ap. 12, 17).

3. Esencia

Soberbia, en griego: yperefanía: lo que aparece superior, encima; yperéfanos: orgulloso, desdeñoso, arrogante. Superbia/us, en latín: soberbia, arrogancia, orgullo. Un modo de ser y de obrar.

Vamos a colocar la soberbia en el laberinto de las acciones humanas. Ya hemos dicho que el funcionamiento normal del organismo moral corre por cuenta de las virtudes, y el anormal por cuenta de los vicios. El funcionamiento normal es obediencial con respecto a la ley; el funcionamiento anormal es arbitrario y anárquico. Esto lo expresa claramente Santo Tomás: "La perfección de cada ser consiste en hallarse dotado de las cualidades propias de su naturaleza. Llamaremos, pues, vicio a toda disposición contraria a las exigencias de esa naturaleza" (10).

(8) XI de Gen. ad Lit. 13, 17.

(9) Ib., 14, 18.

(10) Sum. Theol. I-II, 71, 2.

En el hombre existe unidad, y existe un orden; es la unidad y orden que pide la naturaleza humana; esta unidad y orden en el campo operativo lo guardan las virtudes; el pecado dispersa y desordena: "Pecar no es formar de la multitud unidad, como sucede en las virtudes, que son conexas, sino más bien disgregar la unidad en multitud" (11).

Por los vicios y el pecado la unidad interior del hombre queda quebrada y dislocada, está enferma. Aquí se inserta la soberbia, y ocupa su sitio en el desorden: "Este es mi bien —escribe Nietzsche—, el que yo amo... no le quiero como el mandamiento de un dios, ni como una ley, ni como una necesidad humana" (12). Es el lenguaje de la arrogancia, el desprecio de la ley, la negación blasfema de Dios, que pertenecen al patrimonio de la soberbia.

4. Grandezas, Vicios y Virtudes

La moral católica define la soberbia con las palabras ya mencionadas de San Agustín: apetito desordenado de la propia excelencia. San Isidoro trae un concepto más estrechamente ligado a la etimología griega: el que quiere aparentar más de lo que es.

Sin embargo, no todo deseo de aparentar un poco más, puede catalogarse como soberbia. Tampoco puede negarse que existan raíces de soberbia en una moral de exaltación como la nuestra, que acaricia los valores de autonomía, derechos del hombre, dignidad de la persona humana, técnica, secularidad, todo lo que gravita sobre el hombre, para elevarlo y divinizarlo.

El apetito de grandezas y de excelencias vislumbradas en los entresijos de la imaginación y de la cogitativa, puede llegar a la megalomanía, que ya es un estado patológico, del cual no tratamos. Empero, la soberbia colinda con la megalomanía, y puede nutrirse de sus elementos propios.

Según Santo Tomás hay algo de soberbia en todo pecado, en cuanto que en todo pecado se da la aversión a Dios, la oposición a la ley de Dios. Por eso la apostasía es mencionada como "la primera especie de soberbia" (13). O sea, una parte de la soberbia, la manera principal de manifestarse. La apostasía del mundo moderno envuelve la soberbia de la vida, la vanidad, la vanagloria, y el hombre proclama sus derechos para sostener incólumes los motivos de renuncia a la ley de Dios.

Delimitemos pues el campo de la soberbia: una apetencia dentro de la ley moral no es soberbia; podrá ser una locura si cae fuera de

(11) I-II, 73, 1.

(12) Así hablaba Zarathustra 26.

(13) Sum. Theol. I-II, 84, 2, ad 2.

las posibilidades personales, pero no es soberbia. El amor de sí mismo, el amor de la propia reputación es algo legítimo; el deseo de ascender en cargos públicos puede ser legítimo; se vuelve ilegítimo si es fruto de maniobras dolosas, porque entonces la apetencia choca contra la ley moral. La soberbia se configura cuando el apetito de grandezas prescinde de la ley moral, y penetra en el campo vedado de la aversión a Dios. Implica así una desobediencia a la ley divina, con desprecio de la misma ley moral.

La transgresión de los preceptos se da en todo pecado; pero, como advierte Santo Tomás, "no siempre existe el acto interno de soberbia que es el desprecio del precepto; no todo pecado es de desprecio sino que a veces es de ignorancia o de flaqueza" (14).

La soberbia se opone directamente a la humildad; indirectamente, a todas las virtudes. Detallemos esto.

La humildad es virtud que mata los deseos excesivos e incontralados sobre las propias facultades, apetecidos fuera del orden de la razón. El apetito del cristiano está en el orden de la razón cuando está en el ámbito de la caridad. La humildad predispone así al bien de la caridad. El orden de la razón, de la caridad, de la humildad, revela una intención y una afectividad en el surco de la salvación. La persona, mediante la humildad impulsada por la caridad, tiende a su salvación. Oponiéndose a la humildad, la soberbia se opone a la caridad, y al misterio de salvación por la Cruz de Jesucristo.

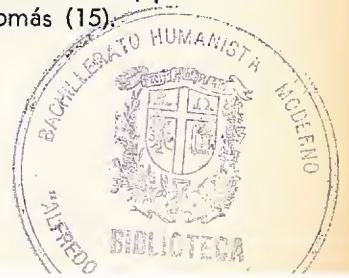
El cristiano debe perseguir dignas grandezas. No la grandeza de poseer los reinos de la tierra, sino de asegurar su lugar, dado por el bautismo, de ciudadano del Reino. Todos los místicos nos impulsan a cultivar los deseos de santidad. El no hacerlo es caer en el vicio de la pusilanimidad. La soberbia, al procurarse una excelencia mundana, olvida aquellos bienes eternos y retrae de ellos.

No es difícil encontrar la soberbia en la inacción predicada por el quietismo de Molinos, al pedir al hombre aniquilar sus potencias, al no querer obrar activamente o suprimir la actividad natural. Fueron errores condenados por Inocencio XI; el no buscar la perfección en las buenas obras y sumergirse en una orgullosa inacción, incluye un pecado contra la magnanimidad, y el desprecio a la ley de Dios, específico de la soberbia.

La soberbia también se opone a la esperanza en cuanto alienta la presunción. La esperanza teologal espera el auxilio divino. La soberbia presume sacar desde el fondo de su inmanencia lo que tendría que esperar de Dios: "La presunción, que es una esperanza desordenada, pertenece principalmente a la soberbia", enseña Santo Tomás (15).

(14) II-II, 162, 2, ad 1.

(15) VIII de Malo 3, ad 1.



5. Prioridad de la soberbia

La soberbia tiene prioridad absoluta en el orden del pecado. El pecado del primer ángel fue de soberbia (16); siendo creatura espiritual, su pecado no pudo ser otro: no someterse a Dios en aquello que debía. Por eso la Escritura afirma que la soberbia es principio de todo pecado; la palabra "principio", prioridad, significa lo que encabeza, está antes y da el primer impulso. Eso lo tiene la soberbia, en orden a la aversión a Dios, en todas las creaturas intelectuales. Enseña a este respecto Santo Tomás: "...En un tercer sentido se dice que la soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia, y principalmente en la dignidad o el honor; y así es un pecado especial, uno de los siete vicios capitales; y así el primer pecado del ángel fue de soberbia; lo cual es patente tanto por lo deseado, porque apetece la eminencia de la dignidad, tanto también por el motivo, porque se desliza al pecado a partir de la consideración de la propia belleza" (17). Y en otro lugar afirma: "En los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a menos que en tal afecto no se observe la regla del superior" (18). Notemos que no hay pecado en el deseo de bienes espirituales, a no ser que no se observe la regla superior que debe regular ese afecto.

Si consideramos al primer hombre, advertimos una vez más cómo la soberbia es el verdadero origen de todo pecado (19). No pudo aquél apeteecer desordenadamente nada exterior, sin que precediera el desorden interior, en el mundo de los afectos. Santo Tomás explica este proceso requerido por la misma psicología del hombre, en estado de justicia original. Adán no podía tener apetito desordenado de bienes temporales. Solamente en la esfera de los bienes espirituales, la primera mujer encontró deseable alcanzar por sí misma la sabiduría, o sea, promoverse en la contemplación divina (cf. Gén. 3, 6). Era el bien que nuestros primeros padres podían desear en la perfección y orden de su naturaleza; un bien que alcanzarían con el tiempo; los frutos del árbol de la Ciencia del Bien y del Mal no estarían simplemente para ser contemplados. Pero nuestros progenitores apetecieron alcanzar la sabiduría al margen de los divinos preceptos, y con menosprecio de los mismos. Dada su capacidad intelectual, en el estado de justicia original tuvo que haber una explícita desestima del mandato divino. La proposición concreta del deseo inmoderado que los condenó estuvo a cargo del demonio: seréis como dioses, les dijo, poseedores de la ciencia del bien y del mal (cf. Gén. 3, 4). Un acrecentamiento en la vida de la gracia y en la contemplación eran bienes que recibirían después, en el tiempo y modo dispuestos por el Creador; la sugestión del padre de la mentira acarreó el desorden interior: apetencia tumultuosa de bie-

(16) S. Tomás, *Sum. Theol.* I, 63, 2.

(17) S. Tomás, II *Sent.*, d. V, q. 1, a. 3.

(18) S. Tomás, *Sum. Theol.* I, 63, 2.

(19) Cf. *ib.* II-II, 163, 1.

nes verdaderos, pero desligados de la ley moral, fuera de los canales de obediencia legítima al Creador. "Este es precisamente el objeto de la soberbia. Luego el primer pecado del hombre fue la soberbia" (20).

La prioridad de la soberbia como principio de todo pecado se repite así en cada naturaleza caída. Eva recibió el aliento y persuasión de aquella creatura superior, informada de los secretos del Creador; su afectividad fue herida por un nuevo sentimiento de grandeza que prevaleció sobre la obediencia debida al Señor.

6. Mal radical

La soberbia tiene el carácter de mal radical en toda la vida humana. Radical viene de raíz. Raíces de pecados son los vicios capitales. El antiguo monaquismo ya conocía estos vicios capitales. San Gregorio Magno asigna a la soberbia un lugar eminente sobre aquellos vicios capitales. Santo Tomás ha expuesto de diversas maneras dicha eminencia. La soberbia, enseña, se puede entender de tres maneras. La primera, en cuanto que significa un apetito desordenado de la propia excelencia; este deseo tiene razón de objeto, y así configura un pecado especial. La segunda, en cuanto que implica la actual oposición a la ley de Dios, y en este sentido es un pecado general. La tercera, en cuanto implica cierta inclinación a oponerse a los preceptos, por la corrupción de la naturaleza; así es principio de todo pecado (21).

Al preguntarse, más adelante, si la soberbia es un pecado especial, aclara lo dicho anteriormente: "El pecado de soberbia puede ser considerado de dos formas. Primero, en virtud de su propia especie recibida del objeto; en este sentido es pecado especial: apetito desordenado de la propia excelencia. En segundo lugar, puede considerarse la soberbia como difundiéndose por todos los otros pecados, en cuyo caso reviste cierto carácter general. Todos los pecados pueden proceder de la soberbia por dos capítulos: directamente, en cuanto que se ordenan al fin propio de la soberbia, que es la propia excelencia; indirectamente, en cuanto que suprimen las ligaduras que sujetan a la soberbia, y ésta se lanza al desprecio de la ley... De esta generalidad de la soberbia pueden nacer todos los vicios, pero no es preciso que suceda así" (22).

La soberbia puede estar ligada por la pobreza; las riquezas, en cambio, le sirven de estímulo; el mismo trabajo, las dificultades de la vida, las enfermedades, pueden, en buena hora, ligar el apetito exacerbado de sí mismo. Pueden existir otros pecados que no derivan de la soberbia; pero la soberbia está en lo más formal del pecado: la aversión a Dios. Existe una estrecha relación entre el interés por los bienes tem-

(20) *ib.*

(21) Cf. I-II, 84, 2.

(22) II-II, 162, 2.

porales, y la propia exaltación perseguida por el soberbio. La persona anhela acumular bienes temporales para exaltarse a sí misma. Honra y dineros van juntos, decía Santa Teresa.

A la razón, informada principalmente por la ley divina, pertenece dirigir el apetito. Si éste desea naturalmente un bien según la regla de la razón, será un apetito recto y virtuoso. Si excede la regla de la razón o es deficiente será pecado. El Angélico pone como ejemplo el apetito de saber, en el cual puede haber un vicio por exceso, la curiosidad, y otro por defecto, la negligencia (23).

Después de la gran apostasía del mundo moderno, que sigue a la herejía protestante, hombres, Estados y pueblos se lanzan a la carrera de las riquezas, la opulencia, la ostentación, con tremendas pérdidas, sin que hayamos escarmentado por ello.

Los deseos comunes de sobresalir, de abandonar la mediocridad general, de labrarse una posición destacada con su trabajo, con honradez, no pertenecen a la soberbia. Los hábitos intelectuales, morales, las disposiciones técnicas, artísticas, los talentos especiales deben tener campo de desarrollo y ser útiles a la comunidad. Son virtudes que persiguen bienes dentro de la recta razón. El hombre joven o maduro tiene naturalmente un mundo de deseos, propósitos y proyectos, para él y para los suyos; todo eso, perseguido honestamente, no implica pecado. Por tal motivo, la formación profesional debe ir acompañada de la formación moral.

El hombre quiere ser más, en el alma y en el cuerpo; quiere crecer, y éste es un sentimiento innato. No siempre este sentimiento tiene razón de pecado. Santo Tomás se plantea, en el primer artículo dedicado a la soberbia, cuándo ésta tiene razón de pecado. El pecado es tal cuando el hombre se aparta de la recta razón: "La recta razón ordena que la voluntad se dirija a objetos que le son proporcionados, y todo cuanto se salga de esa línea de conducta la contradice" (24).

En las respuestas a las objeciones explica cómo la apetencia de bienes superiores no siempre es fruto de la soberbia; así el exceso de dones en cualquier materia, puede ensoberbecer al hombre, pero no implica de suyo la soberbia (25). Tampoco la apetencia de la semejanza divina es pecado. Toda creatura apetece la semejanza divina, dice San Agustín. El apetecer propio de la soberbia está fuera del campo de la recta razón, fuera de los cauces del bien moral y meritorio (26). Así, pues, la apetencia de algo superior, dentro de las normas del bien moral, no es soberbia; pero hay una apetencia de imitación divina, que fue la materia del pecado del ángel. En el ángel aquella apetencia de ser

(23) Cf. VIII de Malo, a. 2.

(24) II-II, 162, 1.

(25) Cf. ib., ad 1.

(26) Cf. ib., ad 2.

como Dios fue "apetito de excelencia desmedida". Luego el apetecer tiene razón de pecado cuando es una infracción contra la regla de la razón. Oigamos a Santo Tomás: "El propio bien no es objeto de una apetencia viciosa, sino porque se apetece desordenadamente. Apetencia desordenada quiere decir fuera de la ley divina. En todo pecado hay dos cosas: la conversión a los bienes conmutables y la aversión al bien incommutable" (27). Por implicar oposición al mandato divino, el acto humano se torna culpable: "Inordinate appetitur".

7. Origen

La soberbia proviene de la posesión indebida por parte del primer hombre de la ciencia del bien y del mal.

La ciencia del bien y del mal está en Dios. Sólo Dios es el sujeto que la posee. Sólo Dios posee el dominio absoluto del orden moral, creado por El para sus creaturas intelectuales; sólo Dios dispone del bien o del mal para manifestación de su gloria.

El demonio promete a Adán algo privativo de la Divinidad; le engaña y le hace caer. El primer hombre tenía que participar, en alguna medida, de este saber; pero el demonio le precipita a participar indebidamente y de manera culpable de dicho saber.

La soberbia nace de este saber desordenado. Desordenado, porque en vez de orientarse a la contemplación del Ser Supremo y Creador, se orienta a incrementar su propia excelencia. La naturaleza humana percibe un bien que nutre su propia dignidad; un saber no obediencial, nutrido en el desprecio de la ley moral. Escuchemos su lenguaje, encarnado en Nietzsche: "Hay una antigua locura que se llama bien y mal. La rueda de esta locura ha girado hasta el presente alrededor de adivinos y de astrólogos" (28).

El hombre recibe el llamado de conocer o dominar el bien y el mal, tratándolos con potestad dominativa. Esto sólo es de Dios, y el demonio se lo promete al hombre.

La ilusión de dominar el mal permanece en el mundo. Con voluntad dominadora Caín mata a su hermano Abel, para satisfacer dislocados sentimientos de bien. Pero el hombre adquiriría un cierto dominio sobre la ciencia del bien y del mal en Jesucristo. El es el señor del sábado; él puede extirpar el mal de naturaleza, mandar los vientos y hacer cesar la tempestad, expulsar a los demonios, curar las enfermedades, resucitar a los muertos; puede ordenar la fidelidad de Pedro y la traición de Judas a los fines de la Redención. Tiene la potestad del juicio sobre el bien y el mal entre los hombres; puede desligar de sus

(27) VIII de Malo a. 1, ad 1.

(28) Así hablaba Zarathustra 39.

pecados al hombre encadenado por la persuasión diabólica. El soberbio podrá infatuarse un instante, y tener por nocivo el elogio de la virtud; pero no está en su poder la sanción y el juicio que lo aprueba o lo condena.

Podría contemplarse históricamente en el mundo la ciencia del bien y del mal considerando la exaltación de lo humano. No creemos que dicha exaltación sea ajena al movimiento humanista de los siglos XV-XVI, ni a las grandes revoluciones anarquizantes de la humanidad, como la protestante, la idealista, la materialista, con sus consecuencias político-sociales. En estos grandes movimientos, el hombre quiere sustituir su propia sabiduría a la sabiduría divina; vale decir, sacar normas de vida, reales y objetivas, de su propia inmanencia, desconociendo la ley divina.

La ciencia del mal del ángel caído suscita alrededor del apetito de excelencia, objeto de la soberbia, multitud de imponderables que la agigantan: la infidelidad, la jactancia, la arrogancia, etc., instancias que mueven al menosprecio de la regla superior (29).

Sólo por Jesucristo la exaltación de lo humano tiene signo diferente; y esto nos lo presenta sin dificultad la Historia.

Adán era el rey de la creación corpórea; hecho a la imagen y semejanza de Dios, tenía en sus manos el gobierno sobre todo lo creado. Esta verdad, enseñada por la primera página del Génesis, nos sugiere que el sentimiento de grandeza y de excelencia de nuestros protoparentes era por demás justificado.

El demonio no combate ese sentimiento; no combate las ideas que el primer hombre podía tener acerca de sí mismo; si Adán conocía justamente su grandeza, el demonio le propone nuevos motivos, y motivos que ellos (Adán y Eva), podían ver cercanos y posibles. La vía de acceso para llegar a los bienes de la ciencia del bien y del mal, era la obediencia al Creador; nuestros protoparentes eligieron el camino contrario y pecaron. La culpa consistió en el desprecio de los preceptos divinos que vedaban elegir un camino arbitrario. Dada la capacidad intelectual y el vigor volitivo de nuestros protoparentes, no puede pensarse en ignorancia, flaqueza u otra motivación inferior.

El pecado del primer hombre fue pues de soberbia (30). La herida inmediata de la naturaleza vuelve al primer hombre contra Dios, como consecuencia de su posesión de la ciencia del mal. La naturaleza quiere rehabilitarse en el desorden, como poseyéndose a sí misma en la aversión a Dios. Ese intento de rehabilitación en el desorden permanece, y tiene su vida propia y efímera en el desprecio del mandato divino —la impronta demoníaca—, sobre su propia excelencia.

(29) Cf. S. Tomás, VIII de Malo 2.

(30) S. Tomás, Sum. Theol. II-II, 163, 1; 2 Sent. d. 21, 2, 1, ad 1.

Como la ciencia del bien enseña el odio al pecado, la ciencia del mal engendra el odio al acto virtuoso y al precepto divino: "Así como el bien es objeto de amor, así el mal es objeto de odio" (31). El objeto del odio —para el demonio y la ciencia del mal— es el bien. En consecuencia, cuando el hombre dirige su actividad en la aversión a Dios, quiere el mal (bien aparente) y odia el bien (el verdadero).

En el campo de la aversión a Dios, el odio por el bien verdadero, el desprecio por los preceptos, provienen de la ciencia del bien y del mal. La experiencia demoníaca se afirma en la percepción de los bienes inferiores; la soberbia nace de aquella experiencia, que el hombre aquilata como suya; en el misterio de la aversión, en la inmanencia del hombre, resuena como un llamado al Absoluto. La ciencia del mal tiene sus prioridades afectivas; no posee el ser que niega; y elabora, en la inmanencia del hombre, mensajes encendidos de afectividad. La ciencia del mal tiene su mensaje (no contemplativo) dado al hombre, en términos de Evolución, Materia, Absoluto, falsas hipótesis que alienan la soberbia del viador, hasta el límite de la muerte, muerte definitiva... "Y el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos" (Ap. 14, 11).

8. Lo propio de la soberbia

En el pecado hay siempre alguna transgresión de los preceptos; pero lo propio de la soberbia, como enseña el Angélico, es el desprecio del precepto. Sobre la transgresión dice así: "Esto se da en cualquier precepto; pero no siempre existe el acto interno de soberbia, que es el menosprecio del precepto" (32).

Así como la humildad nace en una mística de la Luz, que conduce a la plenitud del Ser, nace la soberbia en una mística de tinieblas, en la aversión de la Luz, denominada por innominada el Absoluto.

Toda transgresión no es pues soberbia. Esta tiene lugar cuando la transgresión es motivada por el desprecio. Desprecio del precepto es fijar la mente en el mal, en la aversión a Dios. La inteligencia adquiere la "ciencia del mal", y la voluntad inclina su afecto pervertido, por connaturalidad, al absoluto de la aversión. Desprecio del precepto es fijar la voluntad en el rechazo de Dios. El precepto importa aplicación de la ley a lo regulado por la misma ley (33). El precepto está ordenado al fin; todo precepto está ordenado a conseguir algún bien o quitar algún mal (34). La intención del Legislador —dice Santo Tomás— es hacer a los hombres buenos; de donde los preceptos de la ley deben versar sobre los actos de las virtudes (35). El fin de la creatura humana, agrega, es la unión con Dios.

(31) S. Tomás, Sum Theol. I-II, 29, 1.

(32) II-II, 162, ad 1.

(33) Cf. S. Tomás, Sum. Theol. I-II, 90, 2, ad 1.

(34) Cf. S. Tomás, Quodl. 7, 17, ad 9.

(35) Cf. III C. Gentes 115.

El soberbio desdeña aquella prescripción del Legislador. Renuncia a los bienes implicados en la práctica virtuosa, renuncia al Sumo Bien, para volverse a la negación encubierta, hic et nunc, por una visión exorbitante de la propia personalidad.

Es esta la corriente afectiva que corre subterránea y difícil de captar en la historia del mundo contemporáneo. Las motivaciones de la propia excelencia, que llegan hasta el desprecio del mandato divino, configurando la soberbia, no dejan de aparecer históricamente, en la meditación del hombre sobre sí mismo y el mundo que le rodea.

La soberbia llega al hombre como una afectividad desbordante. El objeto de la soberbia es algo arduo; es apetito desordenado de la propia excelencia (36). Lo arduo nos conduce al apetito irascible, que pertenece a la zona de lo sensible. Pero la soberbia no se limita al apetito sensible sino que alcanza al intelectual: "Como el objeto de la soberbia es algo arduo, ya que se define como apetito de la propia excelencia, es necesario que de algún modo pertenezca al apetito irascible. Lo irascible se puede tomar en sentido propio e impropio. En sentido propio designa una parte del apetito sensitivo... en sentido amplio puede alcanzar incluso al apetito intelectual... ese arduo a que tiende la soberbia se encuentra igualmente en materia sensible y espiritual" (37); "y así también está en la voluntad en cuanto atiende a la excelencia inteligible" (38).

La soberbia espiritual nace al encontrarse aquella afectividad desbordante con la regla de la razón, frente al precepto, del cual conoce su origen en Dios. Toca al afecto regularse por la razón; aquí, en la soberbia, desprecia aquel dictamen racional. El ángel prevaricador no quiso ordenar su vida según Dios, y pecó por soberbia. "La soberbia y la envidia son pecados puramente espirituales que pueden competir a los demonios" (39).

Llegamos así a la conclusión de que la soberbia llega a la inteligencia, e interesa al apetito intelectual. El hombre aplicará las fuerzas de su inteligencia al servicio del apetito desordenado de su propia excelencia. Podríamos aquí preguntarnos si este apetito insano de la propia excelencia, que es la soberbia, no ha instrumentado a su favor las fuerzas de la inteligencia. Podríamos preguntarnos si la soberbia no está en la base de todos aquellos movimientos realmente "contestatarios" contra la ley, los preceptos de un orden moral objetivo, para cambiarlos por otros subjetivos, donde reluce la autonomía absoluta del hombre.

Tenemos a nuestro favor que la inteligencia especulativa es más

(36) Cf. S. Tomás, *Sum. Theol.* II-II, 162, 3.

(37) S. Tomás, *Sum. Theol.* II-II, 162, 3.

(38) S. Tomás, VIII de Malo a. 3.

(39) S. Tomás, *Sum. Theol.* I, 62, 2, ad 2.

dura contra el vicio que la inteligencia práctica. Sin embargo, la realidad es que los vicios avasallan todo el bien humano. La soberbia espiritual, nutrida en la aversión de Dios, avasalla la regla de la razón, y desprecia el dictamen de la misma, para crear otro suyo. Rotos los canales de la conversión hacia Dios, a donde el hombre se encaminaba según su condición de creatura, la actividad humana y el hombre total se resuelven en la aversión a Dios, con odio moral del precepto, y desestimación especulativa del mismo. Así apuntan las prerrogativas de la inmanencia, levantadas para justificar el nuevo estado de cosas.

El acto interno de la soberbia es el desprecio del precepto (40); despreciado el precepto o los preceptos de la ley divina, y de lo que depende de ella, el hombre, en la aversión a Dios, reconstruye una nueva moral, una nueva convivencia que es dis-vivencia. Esta nueva moral subjetivista, inmanentista, de dis-vivencia, la vemos aparecer con todos sus atributos en el principio del libre examen. En el seno del protestantismo, se da un fenómeno profundamente afectivo de desprecio por la Iglesia, por la ley, y el correlativo re-planteo de los problemas humanos, como algo que concierne solamente al hombre.

9. La soberbia intelectual

La conversión a Dios es un mundo luminoso, donde las cosas reaparecen en la luz del ser, de la ciencia, del saber; es la luz del Ser subsistente y Creador.

En la aversión a Dios, entramos en el mundo opaco del no-ser, donde la mirada se agota en lo físico, en la cantidad o el movimiento, sin penetrar en la dimensión metafísica del ser.

La ciencia del mal rehusa la contemplación, parece huir de la luz. La inteligencia no contempla cosas; elabora ideas que sustituyen la labor contemplativa; por eso trueca la contemplación por la acción, el acto contemplativo por los motivos de la acción y las luces de la inmanencia. El mundo moderno es un mundo activo, donde los motivos de acción se multiplican, para acabar en el círculo de la muerte. Construimos el mundo de la acción, por anemia de contemplación (41).

La ciencia del mal, que venció a la naturaleza humana de Adán, ha tenido que enfrentarse con la naturaleza humana restaurada por Jesucristo. En una lucha varias veces secular, aquel desprecio de los divinos preceptos que define la soberbia y vuelca en la aversión a Dios, tuvo que empezar por victorias individuales, antes de tomar formas especulativas, doctrinas y estructuras de dimensión social. En

(40) Ib., II-II, 162, 2, ad 1.

(41) El inmanentismo y el activismo, la renuncia a la contemplación, son perjudiciales en el mundo; pero en el estado actual del viador, en cuerpo y alma unidos, el mal no aparece muy claro. En cambio, en el alma separada, cuando la única actividad tenga que ser contemplativa, las fuerzas del espíritu ordenadas hacia una contemplación ya imposible, entrarán de lleno en el programa de la muerte escatológica, definitiva.

la Edad Media hubo por cierto soberbia, y esa soberbia siempre nacería de su raíz natural: el desprecio de la ley divina, como lo afirma el Angélico muchas veces (42); pero era un vicio socialmente vencido, que tan sólo después lograría levantarse.

Aquel después llegó, y la ciencia del mal obtendría sus triunfos. No podemos afirmar que todas las corrientes de la vida moderna, nacidas en los siglos XV y XVI, sean hijas de la ciencia demoníaca del bien y del mal; sería una mentira e implicaría un desconocimiento de las importantes corrientes de espiritualidad nacidas en España, Italia, Francia, Alemania y Países Bajos. Pero también llegan, traídos por la ciencia del mal, el desprecio, el odio, la arrogancia, la jactancia, el narcisista descubrimiento de las excelencias del hombre, contra la ley moral objetiva, en el absoluto de la aversión. Un mundo de tendencias afectivas difíciles de definir se mueven en el absoluto de la aversión a Dios, polarizadas por el Hombre; apología, no de la creatura humana sino de la naturaleza humana, su libertad y las valoraciones de su acción en el mundo.

En el absoluto de la aversión a Dios, el mensaje trinitario se disipa, el ámbito de la revelación se esfuma; de la religión cristiana sólo queda un cadáver del cual hace la autopsia una crítica filosófica histórico-cultural. Resumamos lo que dice al respecto Karl Lowith: La crítica filosófica de la religión cristiana tomó su punto de partida en el siglo XIX de Hegel y alcanzó sus conclusiones en Nietzsche. En "Escritos Juveniles" Hegel elabora una exégesis negativa del cristianismo, o sea un cristianismo despojado de lo divino en marcha hacia la antropología y la inmanencia... Hegel estimó que la tarea histórico-doctrinal de Jesús había consistido en reponer interiormente la totalidad de la vida mediante una religión del amor que superaba a la ley. Así Hegel creyó depasar lo que llama legalidad externa mediante la relación del amor. La teología, la religión se reducen cada vez más al sentimiento (Schleiermacher), o bien a la mitología (Strauss). La especulación acerca de esto innominado, que usurpa todavía el nombre de cristianismo, desemboca en la antropología de Feuerbach. Tal caída es el derumbe de la teología (43).

Es el final obligado de toda teología en el absoluto de la aversión, de una función contemplativa sin nada que contemplar, reducida a las inflexiones de la propia inmanencia.

No es que el hombre carezca de actividad inmanente lícita; el conocer y el amar son actividades inmanentes, permanecen en el sujeto. Pero la hipertrofia de lo inmanente, atrofia la visión de lo trascendente; esto significa: reconstruir malamente en la interioridad del sujeto, lo que es, por sí mismo, objeto de contemplación. David

(42) Cf. II-II, 162, 6.

(43) De Hegel a Nietzsche, pp. 452 ss.

Callahan menciona unas palabras de Bonhoeffer: El cristiano crea nuevas tablas de la ley, un nuevo Decálogo, como Nietzsche afirma del superhombre (44). La Teología Radical destaca que los estudios bíblicos... han sido un medio de aspirar a la muerte de Dios, de precipitar la trascendencia en la inmanencia, y de llevar a la realidad una nueva y angustiosa autonomía humana (45).

Es una nueva teología, en la aversión a Dios; por eso se apresta a "disolver los fundamentos de la fe". La verdad es que puede intentarse una teología de la aversión a Dios, o sea del pecado, donde la soberbia ocupa su lugar preponderante, pero no puede elaborarse una teología en la aversión a Dios, como parece intentarlo la teología radical.

Crítica religiosa, principio secularizador, postulado de la inmanencia, antropología cerrada, negación de Dios, afirmación del hombre en el absoluto de la aversión; todo este proceso tiene sus fundamentos en una afectividad negativa, que se declara por "un cristianismo no religioso" (46). Todo esto tiene sus raíces ideológicas, con un profundo peso afectivo, que corre subterráneo, casi imponderable.

"Los soberbios —dice el Angélico— al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad" (47).

No son fáciles de interpretar las tendencias afectivas que orientan los movimientos intelectuales o influyen en ellos. La soberbia, por su elemento formal de desprecio por la ley de Dios, vuelca el espíritu en la aversión de Dios. Es el deseo de no ver a Dios, de una explicación del universo sin Dios, para satisfacer una aspiración de autonomía absoluta, sin fronteras objetivas, sólo compatible con la ciencia divina del bien y del mal.

A eso hemos denominado absoluto de la aversión. La palabra "absoluto" nos viene sugerida por el Idealismo. La creatura, en la conversión a Dios, vuelta hacia Dios, contempla el Absoluto positivo, el Ser subsistente y Creador; el ser de las creaturas le conduce al Creador. Pero en la aversión a Dios, la inteligencia se pierde en un absoluto negativo, sin entidad concreta, sobre el cual la inteligencia se proyecta necesariamente por el modo universal de concebir que le es propio. Es interesante comprobar cómo la idea de Dios no deja de latir en la concepción del Absoluto.

"Lo Absoluto —dice Herbert Marcuse— no es en modo alguno algo entitativo, ni región alguna del ente; precisamente por eso es, para el mero entendimiento, lo indeterminado e informe como tal; la noche, la

(44) El Debate sobre la Ciudad Secular 133.

(45) Th. Altizer y W. Hamilton, Teología Radical, p. 32.

(46) Ib., p. 143.

(47) Sum. Theol. II-II, 162, 3, ad 1.

nada; pero no una noche vacía, ni una nada vacía; de él ha surgido todo ser determinado, toda la multiplicidad de lo finito. Lo absoluto es la unidad y totalidad del ser que abarca a cada ente singular" (48). "En este sentido, Hegel dice también que la idea absoluta es el modo universal en el cual son levantados y envueltos todos los modos particulares de la finitud y de la Infinitud" (49). Y Héctor Raurich: "La filosofía de Hegel es el Saber Absoluto que supera tanto la forma filosófica abstracta (idealismo, materialismo) como la concepción religiosa (teológica o mística). En ella el Hombre se revela a sí mismo como el ser esencial del mundo, como espíritu absoluto, como hombre divino universal" (50).

"El absoluto para Hegel —escribe el P. Urdániz— no es una impenetrable realidad existente encima o detrás de sus manifestaciones determinadas, sino que es su propia automanifestación. El absoluto es identidad; pero no indiferenciada, sino conteniendo dentro de sí la oposición, que se resuelve en la conciliación de los contrarios" (51).

En la aversión a Dios, perdido el Absoluto positivo, al margen del materialismo o alguna concepción empírica, la inteligencia no renuncia a la universalidad, no renuncia a su modo peculiar de captación del ser. La soberbia vuelca el espíritu en la aversión a Dios; hija de la ciencia del mal, quiere borrar los caminos para conocer a Dios, y busca una explicación del universo en que pueda rehacer el universo sin Dios, aun divinizando el hombre y todo lo que es.

Nuestros protoparentes oyeron del demonio: seréis como dioses, conocedores de la ciencia del bien y del mal. La ciencia de Dios es creadora, con potestad dominativa sobre todo lo que es. Es universal y absoluta; comprende todo y lo abarca todo. El bien y el mal le pertenecen y los distribuye. Así el saber en la aversión de Dios. Primero es la pérdida del ser real, y el vacío metafísico que acudió en vano a llenar la revolución copernicana de Kant. Pero la inteligencia quiere recuperar y valorar su modo propio universal; palpa en la infinidad negativa del no-ser, y concibe el Absoluto (pongámosle mayúscula). Esto no es nada y es todo; lo indeterminado e informe como tal, según dijimos.

La persuasión diabólica de la ciencia del bien y del mal tiene audiencia en el hombre en el vértice de la negación del Ser Supremo y Creador; hasta allí penetra la promesa de un saber y falsa divinidad. El saber levanta en el hombre anhelos de revestirse con los atributos de la divinidad. El concepto de un Dios trascendente desaparece y reaparece la trascendencia de la Naturaleza o de la Evolución (también

(48) *Ontología de Hegel*, p. 20.

(49) *Ib.*, p. 173.

(50) *Hegel y la Lógica de la Pasión*, p. 256.

(51) *Historia de la Filosofía IV*, p. 306.

con mayúsculas). El concepto de Absoluto revela una indeterminación perceptiva donde no hay una verdad para el hombre, sino una torturante equivocidad.

En el hombre viador se dan compensaciones, y la soberbia puede continuar. En el alma separada, sin compensaciones, la soberbia conduce al hombre a la noche tenebrosa del Absoluto, que no es Dios, ni es el no-ser.

ALBERTO GARCIA VIEYRA, O. P.



Personificación de la soberbia
Del portal románico de la Abadía de Moissac, Francia

PRESBITERADO

JULIO A. PUGA. Nació en Godoy Cruz, Pcia. de Mendoza, el 12 de Octubre de 1949. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

BLAS JOSE MARIA CORBALAN. Nació el 3 de Febrero de 1956 en Nogoyá, Pcia. de Entre Ríos. Hizo sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

ERNESTO PALERMO. Nació el 20 de Julio de 1951 en Buenos Aires. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

GUILLERMO SPIRITO. Nació el 21 de Octubre de 1958 en Buenos Aires. Hizo sus estudios de Filosofía en la Universidad del Norte "Santo Tomás de Aquino", y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

CARLOS ANTONIO VENTURINO. Nació el 21 de Marzo de 1958 en Gualeguaychú, Pcia. de Entre Ríos. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Gualeguaychú, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Paraná. Fue ordenado el 10 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Gualeguaychú, por la imposición de manos de Mons. Pedro Boxler, para la Diócesis de Gualeguaychú.

FERNANDO VISCONTI. Nació el 14 de Enero de 1958 en Gualeguaychú, Pcia. de Entre Ríos. Hizo sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Gualeguaychú y los de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 10 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Gualeguaychú, por la imposición

de manos de Mons. Pedro Boxler, para la Diócesis de Gualeguaychú.

JUAN PERCARA. Nació en Colonia Ensanche Sauce, Santa Ana, Pcia. de Entre Ríos, el 15 de Agosto de 1952. Hizo sus estudios secundarios y de Filosofía en el Seminario de Concordia, los de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 11 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Concordia, por la imposición de manos de Mons. Adolfo Gerstner, para la Diócesis de Concordia.

LUIS MARIA TOMATIS. Nació en Santa Fe el 25 de Diciembre de 1957. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 12 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Santa Fe, por la imposición de manos de Mons. Vicente Zazpe, para la Arquidiócesis de Santa Fe.

ROBERTO JUAREZ. Nació en Buenos Aires, el 7 de Enero de 1958. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 16 de Diciembre de 1982, en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario, de Mendoza, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

RUBEN DARIO RIALE. Nació en Mendoza el 23 de Septiembre de 1955. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 16 de Diciembre de 1982, en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario, de Mendoza, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

JOSE ANTONIO ALVAREZ Y DOMINGUEZ. Nació en Mendoza el 5 de Octubre de 1955. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 17 de Diciembre de 1982, en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario, de Mendoza, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

MARTIN MIGUEL PFISTER. Nació el 11 de Enero de 1956 en Salta. Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 18 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Salta, por la imposición de manos de Mons. Carlos M. Pérez, para la Arquidiócesis de Salta.

DIACONADO

EDUARDO MARCELO ARMANDOLA. Nació en Paraná el 20 de Agosto de 1958. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

MIGUEL ANGEL GONZALEZ. Nació el 12 de Julio de 1958 en Paraná. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

JUSTO JOSE ILARRAZ. Nació en Paraná el 9 de Julio de 1958. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

MARCELO ABEL LATTANZIO. Nació el 21 de Agosto de 1957 en San Nicolás, Pcia. de Buenos Aires. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Paraná. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

CONSTANTINO PABLO LORENZO. Nació el 16 de Febrero de 1959 en Paraná. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

MARIO JOSE TABORDA. Nació el 19 de Marzo de 1958 en Crespo, Pcia. de Entre Ríos. Cursó sus estudios secundarios en el Seminario Menor de Paraná, y los de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de la misma ciudad. Fue ordenado el 8 de Diciembre de 1982, en la Catedral de Paraná, por la imposición de manos de Mons. José María Mestres, para la Arquidiócesis de Paraná.

JACINTO RAMON CANAGLIA. Nació el 20 de Abril de 1954 en Chajarí, Pcia. de Entre Ríos. Cursó sus estudios de Filosofía en Concordia, y los de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 11 de diciembre de 1982, en la Catedral de Concordia, por la imposición de manos de Mons. Adolfo Gerstner, para la Diócesis de Concordia.

DANIEL FRANCISCO GIAQUINTA. Nació el 14 de Octubre de 1958 en Mendoza. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 15 de Diciembre de 1982, en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario, de Mendoza, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

MIGUEL ANGEL MIQUEO. Nació el 19 de Junio de 1958 en Ramos Mejía, Pcia. de Buenos Aires. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 15 de Diciembre de 1982, en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario, de Mendoza, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

OSCAR ALBERTO RAMON PEÑA. Nació el 4 de Enero de 1959 en Mendoza. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 15 de Diciembre de 1982, en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario, de Mendoza, por la imposición de manos de Mons. Cándido Rubiolo, para la Arquidiócesis de Mendoza.

OSVALDO EMILIO MENDEZ. Nació el 24 de Julio de 1956 en Buenos Aires. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 30 de Enero de 1983, en la Catedral de San Rafael, Mendoza, por la imposición de manos de Mons. León Kruk, para la Diócesis de San Rafael.

CARLOS DEL CARMEN WALKER. Nació el 2 de Junio de 1959 en Buenos Aires. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 30 de Enero de 1983, en la Catedral de San Rafael, Mendoza, por la imposición de manos de Mons. León Kruk, para la Diócesis de San Rafael.

REINALDO ANZULOVICH. Nació el 12 de Julio de 1953 en San Luis. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Paraná. Fue ordenado el 27 de Febrero de 1983, en la Catedral de San Luis, por la imposición de manos de Mons. Juan Rodolfo Laise, para la Diócesis de San Luis.

RUBEN TULA. Nació el 2 de Noviembre de 1957 en San Luis. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 6 de Marzo de 1983, en la Catedral de San Luis, por la imposición de manos de Mons. Juan Rodolfo Laise, para la Diócesis de San Luis.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibieron, el 8 de Diciembre de 1982 el seminarista SILVIO FARIÑA, de la Arquidiócesis de Paraná; el 11 de Enero de 1983 el seminarista CARLOS ISMAEL PERCARA, de la Diócesis de Concordia; el 30 de Enero los seminaristas JUAN ANTONIO FAJARDO, PATRICIO ABRAHAM FEDERICO WALKER, LUIS EDUARDO SANJURJO y PABLO BONELLO, de la Diócesis de San Rafael, Mendoza; el 6 de Marzo los seminaristas JUAN DANIEL PETRINO, ARTURO RUIZ FREITES, MIGUEL ANGEL FUENTES, EDUARDO ROMAN NEBELUNG y CARLOS ALBERTO OLIVERA, de la Diócesis de San Luis, y el seminarista NESTOR RAUL VIVAS, de la Arquidiócesis de Santa Fe.

LECTORADO

Lo recibieron, el 16 de Diciembre de 1982 el seminarista HERNAN GONZALEZ CAZON, de la Diócesis de Añatuya; el 18 de Diciembre los seminaristas RICARDO COLL y TRISTAN MAURICIO PEREZ, de la Arquidiócesis de Salta; el 26 de Febrero de 1983 los seminaristas JUAN GHIO, HUGO DALLA FONTANA y HUGO CAPELLO, de la Arquidiócesis de Santa Fe, y el seminarista LEONARDO MOLEDA, de la Diócesis de Maldonado-Punta del Este, Uruguay; el 27 de Febrero los seminaristas TOMAS ORELL, MARCOS JUAN, ROQUE GABUTTI, OMAR MAZZEGA, JOSE MARIA CORBELLE y GUILLERMO MICHELETTI, de la Diócesis de San Luis.

LAS LECTURAS DE SANTA TERESA, A TRAVES DE SU PROSA

INTRODUCCION

En el presente trabajo intentaremos considerar el posible influjo de las lecturas sobre la obra en prosa de santa Teresa.

Hoy en día resultaría ya imposible sostener la imagen de una santa Teresa "monja iletrada, sin otra fuente de doctrina que la inspiración del Espíritu Santo" (1). Sin embargo, ésta parece haber sido una opinión muy generalizada durante largo tiempo. En efecto, la llaneza y espontaneidad de su estilo, su fresco y amable desaliño, podrían hacer pensar a un lector desprevenido en una religiosa que se mueve en los planos de la acción (apostólica, administrativa, etc.) y de la ascesis y más alta contemplación, quedando en blanco el nivel intelectual en cuanto a lecturas o estudios académicos. Por cierto que no fue la Santa una estudiosa en el sentido moderno. No sabía latín y no tuvo estudios académicos superiores de humanidades, filosofía ni teología. Pero una lectura atenta de su obra revela un entrañable hábito de lectura y un gusto por ésta. Por cierto que ya desde principio de siglo los estudios filológicos han comprobado en forma definitiva que en realidad fue la Santa buena lectora. Debemos mencionar el artículo de Alfred Morel-Fatio, "Les lectures de Sainte Thérèse", publicado en Bulletin Hispanique X, marzo de 1908, pp. 17-67, y el libro de Gastón Etchegoyen, "L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse", París, 1923.

Hay que notar que Etchegoyen ofrece reparos. En última instancia, en su afán legítimo de mostrar a Teresa integrando la Tradición de Occidente, parecería negar toda personalidad creadora y original (en el verdadero sentido de la palabra) a la Santa como escritora (2).

Ahora bien, igualmente grave sería caer en el error diametral-

(1) Alborg, Juan Luis, *Historia de la Literatura Española*, Madrid, Gredos, 1966, t. I, p. 503.

(2) Hatzfeld, Helmut, *Estudios Literarios sobre Mística Española*, Madrid, Gredos, 1968, p. 36, y Menéndez Pidal, R., *El Estilo de Santa Teresa*, en *La lengua de Cristóbal Colón y otros estudios*, Bs. As., 1942, pp. 128 y ss. También Groult, P., *Los Místicos de los Países Bajos y la Literatura Espiritual Española del Siglo XVI*, Madrid, 1976, p. 131, destaca la exageración de Etchegoyen, en este caso referido a Osuna.

mente opuesto de querer presentar una santa Teresa erudita y libresca. Ya dijimos que sólo podía leer libros en romance, y que no tuvo formación académica superior. De modo que hay que resaltar el papel cumplido en su formación por la predicación y sus conversaciones con hombres doctos, letrados, confesores, teólogos, etc.

Finalmente, nos interesa mostrar a la Santa, al decir de Américo Castro, "como floración de una vieja cultura". Veremos cómo en ella se entrelazan diferentes líneas de la tradición del Occidente cristiano, presentes en una elaboración decididamente original (3).

Incontables serían los textos de la Santa en los que podríamos apoyarnos para demostrar su gusto por leer, especialmente los que llama "buenos libros", en contraposición a sus juveniles lecturas profanas. Solamente consideremos algunas frases. En la Vida, 3, 7, nos dice:

"Diome la vida haver quedado ya amiga de buenos libros".

En la Vida, 4, 6:

"y puesto que este primer año había leído buenos libros (que no quise más usar de otros, porque ya entendía el daño que me habían hecho),..."

En la Vida 4, 8:

"Aunque lo más gastava en leer buenos libros, que era toda mi recreación,"

En la Vida, 6, 4, nos dice que quedó "amiguísima de leer buenos libros" y, más adelante, habla de que se apartaba "muchas veces a soledad a rezar y leer mucho" (7, 2).

Para no abundar demasiado veamos dos textos del Camino de Perfección:

"Yo estuve catorce (años) que nunca podía tener meditación sino junto con lección" (C.E. 27, 3).

"También es gran remedio tomar un buen libro de romance, aun para recogeros para rezar vocalmente..." (C.E. 43, 3).

Lo que nos proponemos hacer en adelante es enumerar las obras que con seguridad leyó la Santa, dando alguna noticia de ellas, y señalar en la medida de lo posible su influjo sobre la obra en prosa de Teresa. Para ello tomaremos primero las obras de caballería, el único exponente de la tradición profana que podemos considerar, y luego las obras de carácter religioso. Dentro de estas últimas veremos primero las Sagradas Escrituras y los libros devotos de uso corriente en la vida religiosa, y luego consideraremos separadamente los autores

(3) Castro, Américo, *Teresa la Santa y otros ensayos*, Madrid-Barcelona, 1972, p. 61.

de mayor importancia. Así veremos a San Agustín, luego a los autores franciscanos, que gravitaron notablemente en el espíritu teresiano, y por último los restantes.

En líneas generales, nos han resultado de gran valor dos trabajos: el ya citado artículo de Morel-Fatio, y el documentado libro de Alvaro Bizzicari, "L'Umanesimo in S. Teresa d'Avila", Editrice Ancora, Milano, 1968.

CÓMO SABEMOS LO QUE LEYÓ SANTA TERESA

Como es lógico, la primera fuente de informaciones acerca de las lecturas de Teresa, y la de mayor valor, son las citas y alusiones que ella misma hace en sus obras. La dificultad en este campo estriba en que Teresa, al no pretender ningún rigor erudito es por lo general imprecisa en este aspecto.

Otra fuente, que brinda mucha menor seguridad, la ofrecen aquellos pasajes que presentan evidente semejanza con otros autores, presumiblemente leídos por ella. El riesgo está en extraer conclusiones apresuradas. No debemos olvidar que en un ambiente religioso mucho es lo que llega por la vía de la predicación y de las pláticas habituales en ese estado. De todos modos, es un factor que, con la debida prudencia, nos es de gran ayuda, si sabemos conjugarlo con otro tipo de fuentes.

Un texto teresiano que proporciona valiosa y segura información es de las Constituciones, 1, 13, donde la Santa recomienda lecturas a las religiosas:

"Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial Cartujanos, Flos Sanctorum, Contentus Mundi, Oratorio de Religiosos, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma como el comer para el cuerpo".

Estas son las obras que la Santa recomienda leer a las religiosas. Las considera valiosas, y, sobre todo, **seguras**, en materia doctrinal y en lo tocante a la vida espiritual. Pero resulta notable comprobar que libros de tanto significado para ella como el Tercer Abecedario o la Subida del Monte Sión, o las mismas Confesiones de San Agustín, no figuran en estas disposiciones. Tal vez considerara Teresa que tales obras pudieran ofrecer algunos peligros a los espíritus que no fuesen capaces de comprenderlos acabadamente.

Finalmente, resulta de enorme utilidad la exposición de la Madre María de San Francisco, la cual en la encuesta para la canonización menciona los libros que la Santa "especialmente leía":

"Digo que el tiempo que no gastaba nuestra santa Madre en oración y cosas forzosas, lo pasaba en lección, y los libros, que especialmente leía, eran los Morales de San Gregorio, y las obras del Cartujano, y el Abecedario de Osuna en la Subida del Monte, en las obras del padre fray Luis de Granada, Arte de servir á Dios y Contemptus mundi, y las vidas de los santos" (4).

Una vez más, nos encontramos frente a una Teresa amante de la lectura, pero que no busca cantidad ni tampoco variedad, sino que vuelve una y otra vez sobre las mismas obras para meditarlas y saborearlas, integrándolas así en la rica trama de su propia experiencia espiritual. Lectura íntimamente imbricada en oración y reflexión.

LA TRADICION PROFANA

LIBROS DE CABALLERIA

Por lo que podemos saber, no fue Teresa gran aficionada a lecturas profanas. Fuera de los libros religiosos, los otros "buenos libros" que figuraban en la biblioteca de su padre (Vida, I, 1) no parecen haber sido muy frecuentados por la Santa.

Así pues, en el campo de las lecturas profanas, sólo parecen haber dejado en ella honda huella los libros de caballería, lectura favorita de su madre, quien le transmite el hábito.

Por estos libros, lectura poco menos que de rigor en la España de su tiempo, se sintió fuertemente atraída al menos en una temprana etapa. Ambas, por otra parte, se entregaban a su lectura favorita a escondidas de la austera censura del jefe de la familia. Así leemos en la Vida, 2, 1:

"Paréceme que comenzó hacerme mucho daño lo que ahora diré. Considero algunas veces cuán mal lo hacen los padres que no procuran que vean sus hijos siempre cosas de virtud de todas maneras; porque, con serlo tanto mi madre como he dicho, de lo bueno no tomé tanto —en llegando a uso de razón— ni casi nada y lo malo me dañó mucho. Era aficionada a libros de cavallerías, y no tan mal tomava este pasatiempo como yo lo tomé para mí, porque no perdía su labor, sino desenvolvíamos para leer en ellos. Y por ventura lo hacía para no pensar en grandes trabajos que tenía, y ocupar sus hijos que no anduviesen en otras cosas perdidos. De esto le pesava tanto a mi padre que se había de tener aviso a que no lo viese. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos; y aquella pequeña falta que en ella ví, me comenzó a enfriar los deseos y comenzar a faltar en lo demás. Y parecíame no era malo, con gastar muchas horas de el día y de la noche

(4) Cit. por Merel-Fatio, art. cit., p. 23.

en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan extremo lo que en esto me embeví que, si no tenía libro nuevo no parece tenía contento".

Ahora bien, sería interesante comprobar hasta qué punto inciden estas tempranas lecturas en la obra teresiana. Según Marcel Bataillon, Teresa "recogió una tradición tanto profana como religiosa" (5). Bataillon da como probable fuente de la imagen que emplea la Santa en su descripción de San Pedro de Alcántara, una que utiliza Montalvo en "Las Sergas de Esplandián" para describir a una anciana de 120 años. Leemos en la Vida, 27, 18:

"Mas era muy viejo cuando le vine a conocerlo, y tan estrema su flaqueza, que no parecía si no hecho de raíces de árboles".

Y Montalvo, en las Sergas de Esplandián, cap. 110, describiéndonos tal anciana, nos dice:

"...su muy viejo rostro y las ñudosas manos, que lo uno y lo otro era ya convertido en semejanza de raíces de árboles" (6).

Por cierto que la imagen es lo bastante común y extendida como para que de esta confrontación no se siga un influjo directo. El hallazgo no deja de ser sugerente, pero no nos parece que pruebe demasiado. Ni siquiera, como en casos frecuentes de imágenes con rasgos más acusados, nos vemos obligados a reconocer la existencia de una fuente común y anterior a ambos autores.

También Menéndez Pidal se ocupa del tema:

"Hacia sus quince años, Teresa leía, mejor dicho, devoraba apasionadamente los libros de caballerías, modelo entonces de discreción cortesana: 'bebió aquel lenguaje y estilo' y aun escribió una novela caballeresca, según nos informa su primer biógrafo, fray Francisco de la Ribera. Esos libros le sugirieron algunas imágenes de castillos, muros aportillados, jayanes, alcaides, artillerías, pero no tomó de ellos formas estilísticas" (7).

Por cierto que la obra de la Santa abunda en este tipo de imágenes. Pero esta trasposición de la guerra terrena al plano del combate espiritual es rasgo muy propio de la religiosidad española, con su aliento inquebrantable de cruzada. Descontando que, además, es un rasgo universal. Podríamos decir que es universal a fuerza de ser tan español. Nos basta espigar este tipo de imágenes en la misma Sagrada Escritura. El mismo Jesucristo las utilizó en sus parábolas. Por ejemplo en Marcos, III, 27, en la parábola del Reino dividido. De manera

(5) Bataillon, Marcel, Santa Teresa, lectora de libros de Caballerías, en *Varia Lección de Clásicos Españoles*, Madrid, 1964, p. 22.

(6) *Libros de Caballerías*, B. A. E., t. XL, p. 510a. Cit. por Bataillon, o. c., p. 21.

(7) Menéndez Pidal, R., El estilo de Santa Teresa, en *La Lengua de Cristóbal Colón. El Estilo de Santa Teresa, y otros estudios*, Madrid, 1968, p. 130.

que adherimos plenamente a lo que sostiene Pedro Sáinz Rodríguez, cuando dice:

"Sin llegar a las exageraciones de algún autor, es evidente la influencia concreta de los libros de caballerías en nuestro misticismo. El lenguaje típico de Amadís, sus metáforas amorosas, su preciosismo, se encuentran en Francisco de Osuna, en Bernardino de Laredo, en Malón de Chaide y de Santa Teresa, en sus Exclamaciones y en el Castillo interior. Los místicos y los predicadores por conformarse con el ambiente de la época, adoptan en sus obras y sus sermones ejemplos y metáforas sacados de la Vida caballeresca y guerrera. El Castillo interior y los Ejercicios espirituales de San Ignacio muestran cómo estos místicos españoles explicaban las luchas íntimas de la efusión mística, comparándolas con una verdadera batalla" (8).

¿Hasta dónde, entonces, podremos precisar si las imágenes provienen de sus juveniles lecturas de novelas de caballería, o de sus venerados autores franciscanos, o de la predicación ignaciana, o de la atmósfera cultural de la España contrarreformista? Todo confluye en la prodigiosa y personalísima síntesis teresiana.

Pero las lecturas de los libros de caballerías existieron, y existen sus imágenes en la obra de la Santa. Hay un "temperamento caballeresco" en sus libros. Habla del alma como de una ciudad fortificada (Vida, 18, 4) y utiliza a menudo este tipo de imágenes. Resulta interesante comprobar cuántas veces la Santa utiliza nombres del ámbito guerrero para referirse a Dios. Así, siguiendo a Nicole Pélisson (9), advertimos que, para nombrar a Dios a lo largo de su obra utiliza los siguientes términos:

Guerrero	_____	4 veces
Capitán	_____	3 veces
Conquistador	_____	1 vez
Caballero	_____	1 vez

También habla del "Señor del Castillo", y del "Dios de las Caballerías". Este último giro lo utiliza en las Moradas, VI, 6, 3. Según Morel-Fatio dicha expresión traduciría el latino "Deus Exercituum".

En fin, resulta pues evidente que la tradición profana, en la medida en que está presente en la obra de la Santa, en lo referente a la prosa, lo está sobre todo (y como resultado de una lectura directa, si bien temprana, pero ya sabemos cómo pueden marcar a un espíritu las lecturas juveniles) por medio de las novelas de caballería.

Otra cosa sucede en la poesía de la Santa, como lo explica Emi-

(8) Sáinz Rodríguez, Pedro, *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Madrid, 1927, p. 202.

(9) Pélisson, Nicole, *Etudes sur Sainte Thérèse*, París, 1968, p. 170.

lio Orozco (10). Pero no consta, al menos de una manera incontestable, la presencia de obras profanas de otro tipo en el repertorio de las lecturas teresianas.

Además, de acuerdo con su biógrafo Ribera, estas lecturas motivaron el primer quehacer literario de Teresa. Dice Ribera en su *Vida de Santa Teresa*, 1, 3, 32, que junto con su hermano Rodrigo compuso una novela de caballería. Tan fuerte era la impresión dejada en estos juveniles espíritus por tal literatura. Marcelle Auclair, sin citar fuentes, aventura hasta el título de tal novela: "El caballero de Avila", por Teresa de Ahumada y Rodrigo de Cepeda (11). "El héroe Muñoz Gil era famoso en los anales de la ciudad natal" (12). Según Marcelle Auclair, el españolismo teresiano ya se habría manifestado en este punto, al elegir a un coterráneo suyo como héroe de su primera aventura literaria.

LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Como no podía ser de otra manera, Teresa tenía trato frecuente con la Sagrada Escritura. Difícil sería precisar los límites entre su lectura y lo que oía en la predicación y en las pláticas espirituales. Pero de cualquier modo no caben dudas acerca de sus lecturas bíblicas, por supuesto que en lengua romance, lo que plantea algunos problemas que luego veremos.

Se muestra familiarizada con el Antiguo y Nuevo Testamento. Del Antiguo, parece volver sobre todo a los Salmos y el Cantar de los Cantares. Del Nuevo, sobre todo los Evangelios y las Epístolas de San Pablo. No hace en su obra mención del Apocalipsis. Es notable cómo cita la Escritura de memoria. Así vemos en las Moradas, II, 12:

"El mismo Señor dice: 'Ninguno subirá a mi Padre sino por mí' (no sé si dice así, creo que sí) y 'quien me ve a Mí, ve a mi Padre'" (Jn 14,6 y 14,9).

En las Moradas, VII, 2, 9:

"Y así, orando una vez Jesucristo nuestro Señor por sus Apóstoles —no sé dónde es—, dijo que fuesen una cosa con el Padre y con El como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en El".

Y en las Moradas, VII, 2, 10:

"¡No sé qué mayor amor puede ser que éste! Y no dejaremos de entrar aquí todos, porque así dijo Su Majestad: 'No sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también', y dice: 'Yo estoy en ellos'" (Jn. 17, 21 y 17, 20. En nota marginal de mano extraña).

(10) *Poesía Tradicional Carmelitana*, en *Poesía y Mística*, Madrid, 1959.

(11) *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1972, p. 27.

(12) *Idem*.

En otros textos, la referencia a la lectura en cuanto tal es inequívoca. Por ejemplo en la Vida, 3, 1:

"...; porque era tan recio mi corazón en este caso que, si leyera toda la pasión, no lloraba una lágrima;"

Y en la Vida, 3, 5:

"..., con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, **ansí leídas como oídas**,..."

Vemos con toda claridad en este último texto las dos formas en que recibía Teresa la palabra de Dios.

EL PROBLEMA DE LAS TRADUCCIONES

Teresa no leía latín. De allí su dificultad, luego de la prohibición de las traducciones de la Biblia, para acceder al texto sacro. Era un momento muy difícil. Como bien dice Menéndez Pidal:

"La Contrarreforma imponía decisiones como éstas. El peligro del libre examen en materias religiosas hacía que el concilio de Trento, cuando siete años antes del Índice de Valdés celebraba su segunda reunión, discutiese la conveniencia de prohibir la Biblia en lengua vulgar, prohibición que se llevó a cabo en el Índice decretado por el mismo concilio en su reunión tercera y última" (13).

Teresa debió conformarse con las transcripciones de los textos sacros que encontraba en libros a su alcance. Por ejemplo, libros de oración, salterios, misales, libros litúrgicos y de devoción. Un lugar importante ocupan en este aspecto las Morales de San Gregorio, y, sobre todo, la Vita Christi de Ludolfo de Sajonia, traducida por el franciscano Fray Ambrosio de Montesinos, a pedido de los Reyes Católicos. Esta obra, como veremos luego al tratarla especialmente, es una concordancia de los cuatro Evangelios, enriquecida con abundantes comentarios, distinguiéndose tipográficamente los textos sacros de la glosa.

Tres episodios que particularmente gustaban a la Santa —la conversión de Magdalena, y las narraciones de Marta y María y de la Samaritana— constituyen los capítulos XL a XLII de la traducción de Montesinos (14).

Es de notar que es el primero de los libros recomendados por la Santa en las Constituciones, 1, 13.

(13) El estilo de Santa Teresa, en *La Lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, 1942, p. 120.

(14) Morel-Fatio, art. cit., pp. 32 a 34.

VIDAS DE SANTOS Y LIBROS DE ORACION

Desde muy temprano se despertó en Teresa el gusto por este género de lecturas. En la Vida, 1, 5, nos cuenta que con su hermano favorito "juntávamos entrambos a leer vidas de santos".

Son frecuentes las referencias a hechos de los Santos. Así leemos en el Camino de Perfección, c.V, 19, 13:

"..., que sería posible como cuenta creo Casiano de un ermitaño de asperísima vida, que le hizo entender se echase en un pozo, porque vería más presto a Dios,..." (Casiano, Colaciones, 2,5: P.L. 49,530).

Y en las Meditaciones sobre los Cantares, 3, 5 (fragmentos de Baeza):

"Pues ya habéis leído, hijas, de S. Paulino obispo, que no por hijo ni por amigo,..."

Aquí se refiere la Santa a san Paulino de Nola.

En la Vida, 30, 13:

"...una vez me acaeció ir a leer una vida de un santo..."

Por último, acotemos un testimonio de su clara preferencia por este tipo de lectura. En la Vida, 30, 17, nos cuenta:

"Pasé también otro gran trabajo, que como todos los libros que leía que tratan de oración me parecía los entendía a todos y que ya me había dado aquello el Señor, que no los había menester; y ansí no los leía, sino vidas de Santos, que como yo me hallo tan corta en lo que ellos servían a Dios, esto parece me aprovecha y anima".

LOS TEXTOS LEIDOS

Esta clase de literatura tenía enorme difusión. Enumeraremos algunas obras que posiblemente leyera la Santa. Ella en su obra no precisa ningún título, ni siquiera en las Constituciones, donde se refiere genéricamente al Flos Sanctorum. No obstante, de acuerdo con los críticos, podemos suponer las siguientes:

- *Legenda seu Flos Sanctorum in lingua Hispanica cum suis figuris*. Toledo, 1511.
- Fray Pedro de la Vega, *Flos Sanctorum, La Vida de Nuestro Señor Jesu Christo, de su Sanctissima Madre et de los otros sanctos, según el orden de sus fiestas*. Zaragoza, 1521.

Consiste en una vida de Cristo de la cual cada episodio es dedicado a un día del año, y una serie de vidas de santos inspirada en

la Legenda Aurea de Jacopo da Varazzo, obra muy divulgada de la que existían versiones castellanas.

- Legenda Aurea de Jacopo da Varazzo.
- Vitae Patrum.

De ambas obras existían traducciones en ediciones antiguas.

Según Bizzicari (15), sus biografías predilectas serían:

- La Vida de la bienaventurada Sancta Caterina de Sena, trasladada de latín en castellano. Traducción de Fray Antonio de la Peña, Alcalá, 1511.
- Historia de la bendita Magdalena. Toledo, 1521, y Medina, 1534.
- Bonaventurae Sancti historia o legenda mayor de S. Francisco y S. Clara en español. Toledo, 1526.

LIBROS DE ORACION

Este título tan genérico no nos permite demasiadas precisiones. Posiblemente incluya obras tratadas en otros títulos del presente trabajo. No obstante, nos parece interesante transcribir un breve texto de las Moradas, I, 1, 5:

"Ya havreis oído en algunos libros de oración aconsejar a el alma que entre dentro de sí;"

El tono del consejo nos conduce al ámbito del socratismo cristiano. En campo tan vasto no podemos identificar tales libros, pero resulta su mención un elemento más para tener en cuenta.

SANTA TERESA Y EL SOCRATISMO CRISTIANO

En la rica trama de la Tradición de la Iglesia, las distintas líneas de espiritualidad, lejos de contraponerse, se armonizan y enriquecen recíprocamente. Ahora bien, una de estas líneas incide hondamente en Teresa: el llamado por algunos autores SOCRATISMO CRISTIANO (16).

En efecto, la mística teresiana es una mística de la interioridad, de buceo psicológico, aunque nunca pierda de vista la realidad exterior.

Esta línea de interioridad tiene en Occidente raíces pre-cristianas. La vemos claramente desarrollada entre los griegos, en esa "anima naturaliter christiana" que fue, al decir de los primeros escritores católicos, Sócrates. El punto de partida es la célebre máxima délfico-socrática "conócete a ti mismo".

(15) Cf. Bizzicari, Alvaro, o. c., p. 42 y Morel-Fatio, art. cit., pp. 42 a 44.

(16) Cf. Ricard, Robert, Notas y Materiales para el estudio del "Socratismo Cristiano" en Santa Teresa y en los espirituales españoles, incluido en *Estudios de Literatura Religiosa Española*, Madrid, Gredos, 1964.

Este punto de partida abre dos grandes perspectivas: una, que estaba explícitamente en el pensamiento griego, de corte ascético, que se da aun en el plano meramente natural, y otra, implícita en el alma griega, que nos lleva al conocimiento de un Dios no sólo trascendente sino inmanente, de un Dios que está presente en nosotros, creados según su imagen.

La perspectiva ascética del socratismo cristiano es fácil de rastrear en toda la tradición occidental. La mirada vuelta hacia nuestro interior, la contemplación de la propia alma, nos permite tomar conciencia de nuestra miseria, despertar del sueño de nuestra soberbia, y ponernos en el camino del Señor.

La otra perspectiva, íntimamente ligada con la primera, nos permite atisbar la presencia de Dios en nosotros mismos. Dios que habita en lo más hondo de nuestro ser. La Patrística ya había enseñado que, cuanto más fiel es el hombre a su propia naturaleza, más se asemeja a Dios, y cuanto más busca la semejanza de Dios más plenamente realiza su propia personalidad. "Sibi similis, Deo similis, Deo similis, sibi similis".

Es en este contexto donde comprendemos claramente toda la temática del Castillo Interior, y del volverse el alma dentro de sí para encontrar a su Creador.

Ahora bien, dentro de la tradición occidental, el gran autor de la interioridad, el gran "bautizador" del pensamiento platónico, fue san Agustín.

SANTA TERESA Y SAN AGUSTIN

San Agustín es el autor de la interioridad. No nos sorprendamos, pues, del influjo que ejercerá sobre toda la mística posterior. Como dice A. Bizzicari, "Agostino si può considerare l'autore preferito dei mistici cristiani. Lui ha affermato ed espresso con sublime efficacia il concetto d'interiorità, fondamento di tutta la mistica" (17).

Como todo autor cuya doctrina es de ortodoxia segura, San Agustín evita el peligro de deslizarse por la pendiente panteísta, por la cual resbalaron autores de tanto peso como M. Eckhart, Silesius y Jacobo Boehme.

El panteísmo es tentación constante del espíritu humano y riesgo que siempre acecha al escritor místico, en el caso de San Agustín representado por el ingrediente neoplatónico, fundamentalmente emanatista. Los Padres de la Iglesia incorporan, purificándolos y transfigurándolos, todos los elementos valiosos de la Tradición pagana, según

(17) Bizzicari, A., o. c., p. 172.

aquello de que toda verdad es patrimonio de la Iglesia, aun formulada fuera de ella. San Agustín rescata, pues, las verdades contenidas en el neoplatonismo de su tiempo, y las vertebró en una síntesis cristiana. "La contemplazione agostiniana, come quella teresiana, non dissolve la personalità umana come nel buddismo o nel neoplatonismo" (18).

Se trata, pues, de encontrar a Dios dentro de sí, pero llegando de esta manera, según la feliz fórmula tradicional, a una "unión sin confusión". Dios está en el alma, pero NO ES el alma, o, mejor todavía, el **alma NO ES Dios**.

Evitando pues el peligro del panteísmo, éste es el camino propuesto por la mística cristiana de la interioridad: ir adentrándose en el alma para encontrar al Señor que mora en ella. "Teresa, come S. Agostino, scopre il senso più vero dell'esistenza nel profondo della personalità stessa dell'individuo, nella sua più intima coscienza, dove dimora la Presenza divina. Ella ripete tre volte nelle sue opere il principio agostiniano di cercare Dio in se stessi" (19).

Así tenemos en la Vida, 40, 6:

"Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar a el Señor en lo muy interior de su alma, que es consideración que más se apega y muy más fructuosa que fuera de sí —como otras veces he dicho— y en algunos libros de oración está escrito adónde se ha de buscar a Dios; en especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas ni en los contentos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí".

La fuente de este texto serían los Soliloquios, cap. 31. Aun tratándose de un apócrifo, el sabor y la doctrina son indiscutiblemente agustinianos.

También podemos leer, en el Camino de Perfección, C.E. 46, 2, C.V. 28, 2: "Sin duda, lo podéis creer que adonde está su Majestad está toda la gloria. Pues mirad que dice San Agustín —creo en el libro de sus meditaciones— que le buscaba en muchas partes y que lo vino hallar dentro de sí".

La fuente de este texto lo encontramos en las Confesiones, L. X, cap. 27, lectura que se trasparenta también en las Moradas IV, 3, 3:

"...porque para buscar a Dios en lo interior que se halla mejor y más a nuestro provecho, que en las criaturas, como dice San Agustín que lo halló después de haverlo buscado en muchas partes)..."

[18] Idem, p. 173.

[19] Idem.

El texto agustiniano dice (en traducción del P. Angel Custodio Vega, O. S. A.):

"¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían" (20).

Hay reiteradísimas muestras del respeto y admiración que la Santa experimentaba por el Obispo de Hipona, tanto por su vida como por su obra. Tenemos numerosas referencias directas en innumerables párrafos de acentuadísimo sabor agustiniano. A modo de ejemplo, veamos éste. En las Moradas, V, 2, 8, dice la Santa:

"Todo lo cansa, porque ha provado que el verdadero descanso no le pueden dar las criaturas".

A cualquier lector de San Agustín estas palabras le traen inmediatamente a la memoria el célebre texto: "nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti" (21). En efecto, sólo en Dios el alma puede descansar, porque las criaturas, al ser finitas, nunca pueden saciar la sed de Absoluto que anida en el corazón humano. El hombre fue hecho para contemplar y gozar a Dios, y toda otra cosa termina por defraudarlo.

Esto se vincula con otro gran tema agustiniano: el del "homo capax Dei". El hombre es una capacidad para lo divino, es un ser abierto a lo infinito. Las cosas creadas, limitadas y finitas, sólo pueden servirle como escalones en la ruta hacia Dios, pero nunca brindarle la definitiva paz. Fuera de Dios, por lo tanto, sólo habrá desasosiego e inquietud.

LA VIDA DE SAN AGUSTIN

La vida misma del Santo es considerada por Teresa. Así leemos en el Camino, C.V. 1, 4:

"...como hizo santa Mónica con san Agustín".

SAN AGUSTIN EN LAS CARTAS DE TERESA

"No sé si lo dice así san Agustín: que pasa el espíritu de Dios sin dejar señal, como la saeta que no la deja en el aire" (Carta 173, 13, a D. Lorenzo de Cepeda).

"...y alaben mucho al Señor que no permitió al demonio tentase

[20] San Agustín, *Confesiones*, Madrid, B. A. C., 1968, p. 424.

[21] *Confesiones*, I, 1.

tan reciamente a ninguna de ellas, que, como dice Sant Agustín que pensamos hiciéramos cosas peores" (Carta 277, 9. A las MM. Isabel de San Jerónimo y María de San José).

El hecho de citarlo en sus cartas revela un trato asiduo con la obra de San Agustín.

LAS OBRAS LEIDAS

¿Cuáles fueron, de entre la copiosa producción agustiniana, tan extensa, las obras que la Santa leyó? Sin duda alguna y en un primerísimo lugar las Confesiones.

Teresa lee las Confesiones en 1555, en la traducción castellana de Sebastián Toscano, editada en Salamanca en 1554. Sebastián Toscano era un fraile agustino, portugués según Morel-Fatio (22). Acerca de su traducción dice el P. Angel Custodio Vega:

"La primera versión que se dio a la estampa fue la del P. Toscano, hecha con demasiada sujeción a la letra y en un lenguaje no del todo castizo y fluido. Tiene sin embargo, la gloria de haber sido la usada por Santa Teresa, que habla de ella en su Vida" (23).

Así, según Bizzicari (24), la frase que ella cita dos veces: "dame, Señor, lo que me mandas y manda lo que quisieres" (Vida, 13, 3, y Meditaciones sobre los Cantares, 4, 7) es la idéntica traducción que hace el fraile agustino del texto de las Confesiones, X, 29:

"Da quod jubes, et jube quod vis".

Dice la Santa:

"Y así os suplico con san Agustín, con toda determinación, que 'me deis lo que mandardes, y mandadme lo que quisieres' " (Meditaciones sobre los Cantares, 4, 7).

"Esto me aprovechó mucho, y lo que dice san Agustín: 'Dame, Señor, lo que mandas y manda lo que quisieres'" (Vida, 13, 3).

Profundamente grabado quedó en el espíritu de la Santa esta sentencia del africano, que expresa en forma simple y feliz la fórmula de la santidad, que consiste justamente en hacer coincidir nuestra voluntad con la voluntad de Dios.

Consideremos otros textos en los que la Santa testimonia su lectura de las Confesiones.

En las Moradas, VI, 7, 9, dice:

(22) Morel-Fatio, art. cit., p. 49.

(23) Angel Custodio Vega O. S. A., en el Prólogo a las **Confesiones**, Madrid, B. A. C., 1968, p. 62.

(24) O. c., p. 173.

"...y que preguntemos a las criaturas quién las hizo, como dice san Agustín, creo que en sus Meditaciones o Confesiones".

Se refiere aquí al libro X, cap. 6, de las Confesiones.

En las Exclamaciones, 5, dice:

"Que me déis, Dios mío, que os dé con san Agustín, para pagar algo de lo mucho que os devo, que os acordéis que soy vuestra hechura, y que conozca yo quién es mi Criador, para que le ame".

La fuente del texto es las Confesiones, 11, 2.

Veamos, por fin, el texto en el que la Santa nos cuenta directamente su encuentro con las Confesiones (Vida, 9, 7 y 8):

"En este tiempo me dieron las **Confesiones** de san Agustín, que parece el Señor lo ordenó, porque yo no las procuré, ni nunca las había visto. Yo soy muy aficionada a san Agustín, porque el monasterio adonde estuve seglar era de su Orden; y también por haber sido pecador, que en los santos que después de serlo el Señor tornó a Sí, hallava yo mucho consuelo pareciéndome en ellos había de hallar ayuda;..."

"Como comencé a leer las **Confesiones**, paréceme me vía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón; estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas, y entre mí mesma con gran aflección y fatiga".

¿Leyó la Santa otros libros del Obispo de Hipona, además de las Confesiones? Bizzicari sostiene que leyó unos textos apócrifos, que corrían profusamente en su tiempo. Ya hemos citado los Soliloquios apócrifos, y hemos visto que la Santa nombra las Meditaciones. Dice Bizzicari:

"E certo che Teresa conobbe anche i Soliloqui, le Meditazioni e il Manuale, pubblicati in una raccolta apocrifa, largamente diffusi nel sec. XVI" (25). Morel-Fatio sostiene que los Soliloquios apócrifos constaban de 37 cap. (26). Hemos visto que el texto evocado por la Santa corresponde al cap. 31.

INFLUJO INDIRECTO Y CONCLUSIONES

Con lo que hemos dicho hasta aquí, se ve claramente que puede hablarse de una influencia DIRECTA de san Agustín sobre Teresa. Pero no debemos descartar la que se ejerce de modo indirecto a través del pensamiento y espiritualidad agustiniana, que dejaron un sello indeleble

(25) Idem.

(26) Art. cit., p. 49.

en casi la totalidad de la literatura que pudo haber estado al alcance de la Santa, así como en sermones y pláticas. En torno a esto, nos dice Bizzicari:

"Dato il profondo influsso della dottrina del vescovo d'Ippona sulle varie correnti del misticismo cristiano, la Carmelitana può aversi attinto indirettamente, tramite altri autori. Per esempio, le frasi: 'Noverim te, Domine, noverim me', o 'Tu intimorirò intimo meo', s'incontrano anche nel Terzer Abecedario di Osuna" (27).

FRANCISCO DE OSUNA

Es consenso general en los autores que se han ocupado del tema que el franciscano Francisco de Osuna se cuenta entre los que han ejercido, por medio de su obra, un más hondo y explícito influjo en el espíritu de la Santa, influjo este que podemos constatar en los escritos teresianos.

Así vemos, por ejemplo, que para el P. Silverio de Santa Teresa, la de Osuna es la obra que ha tenido la más grande influencia sobre el misticismo de la Santa (28). Y Morel-Fatio dice: "...Fut le premier maître spirituel de Thérèse" (29). Es quien le enseña la oración de quietud.

En efecto, aun cronológicamente, es una temprana lectura de la Santa, quien lo toma entre sus manos a los veintitrés años, en el otoño del año 1538 (30).

Ella misma nos cuenta, en su Vida, cómo llegó el Terzer Abecedario a sus manos providencialmente, por obra de su tío Pedro Sánchez de Cepeda: "Cuando iba, me dió aquel tío mío —que tengo dicho estaba en el camino— un libro; llámase **Terzer Abecedario, que trata de enseñar oración de recogimiento**". Y de inmediato el libro ocupa un lugar central en su vida espiritual:

"...y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustava de leer, comencé a tener ratos de soledad, y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino tiniendo a aquel libro por maestro" (Vida, 4, 6).

En esta última frase es la misma Teresa quien, con su proverbial sencillez, nos define el magisterio espiritual ejercido sobre ella por la obra del franciscano. Y el influjo se da en lo doctrinal, pero también (en la medida en que es posible distinguir los órdenes, ya que no separarlos) en lo literario.

Según es posible advertir, ambos se sirven, en varias oportunidades, de las mismas imágenes. Pero debemos tener constantemente presente que de esto no se sigue una inspiración directa, sino que ambos

(27) O. c., pp. 73-74.

(28) Obras de Santa Teresa de Jesús, Burgos, 1915, 1924, vol. I, p. XXV.

(29) O. c., p. 58.

(30) Cronología de Santa Teresa, en Obras Completas, Madrid, B. A. C., 1968, p. 17.

autores se mueven en la corriente de una magna tradición que les es común.

Así vemos, por ejemplo, que ambos utilizan la imagen del águila, pero con diversidad de matices. En la Vida, 20, 29, Teresa la menciona, casi al pasar y sin detenerse mucho, pues viene empleando la imagen de la paloma. Osuna lo hace en 12, 1, pero refiriéndose al apóstol San Juan (el Águila de Patmos). El alma es un águila, cuyas dos alas "principales" son "el entendimiento y la voluntad".

Más específicamente se ve la correspondencia en ambos autores de la imagen del amor materno, y del abandono confiado y pasividad del niño en brazos de su madre. Así se abandona el alma en Dios cuando ha accedido a cierto grado de perfección. La Santa dice en el Camino de Perfección, C. E., 53, 5:

"Y advertir mucho a esta comparación que me puso el Señor estando en esta oración y cuádrame mucho: está el alma como un niño que aun mama, échale la leche en la boca por regalarle. Ansí es acá, que sin trabajo del entendimiento se le pone el Señor en el alma, y quiera que entienda está allí, y que trague la leche que le da, y esté entendiendo que se lo da, y amando. Si va a pelear —para dar parte al entendimiento y traerle consigo—, no puede a todo; forzado dejará caer la leche en la boca, y pierde aquel mantenimiento divino".

Y en las Moradas, IV, 3, 1:

"porque aquí no está aún el alma criada, sino como un niño que comienza a mamar, que si se aparta de los pechos de su madre, ¿qué se puede esperar de él sino la muerte?"

En el Terzer Abecedario podemos leer:

"Como la madre consuela a su hijo halagándolo, así os consolaré yo;" (1, 1).

"...A la manera de niño, que después de afligido llorando recibe la leche de los pechos de su madre; de lo cual se le sigue más gozo, porque a la leche añade su madre palabras de halago y lo aprieta consigo por lo alegrar" (20, 4).

"Todas las ansias del niño cesan cuando lo abraza su madre: ya no cura más de hablar, y ella también calla en su amor" (21, 3).

Otra imagen que podemos confrontar es la del molino. Osuna se detiene más en ella. En el cap. 3 del tratado 9 le dedica un párrafo completo:

"Porque así como un molino se vuelve de presto y ninguna cosa desecha, mas cualquiera cosa que le echan muele..."

Teresa la emplea en las Moradas, IV, 1, 13, mas como al pasar, sin detenerse tanto en ella:

"...sino que dejemos andar esta taravilla de molinos, y molamos nuestra harina, no dejando de obrar la voluntad y el entendimiento".

También recoge Teresa en Osuna referencia a otros autores. En la Vida, 20, 23, menciona "los raviamientos que dice san Vicente". Según sus anotadores Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Teresa conoció el tema leyéndolo en el Tercer Abecedario (31).

Otro punto común es el de la gratuidad en el servicio del Señor, sin esperar soldada, como lo haría un mercenario. Dice Teresa en la Vida, 15, 11:

"...y entrar determinadas a sólo ayudar a llevar la cruz a Cristo, como buenos caballeros que sin sueldo quieren servir a su Rey, pues le tienen bien seguro".

Y en Osuna, Tercer Abecedario, 10, 6, leemos:

"Porque si graciosamente recibimos de Dios la gracia, que por eso se dice gracia, porque se da graciosamente, mucha razón hay que nosotros demos a Dios nuestras obras graciosas y que no le vendamos lo que es suyo; pues que es suyo el árbol de la gracia, no le vendamos la fruta de sus obras, pues lo uno y lo otro más es por su industria que por la nuestra".

Y poco más adelante:

"Y has de notar que nuestro Señor quiere que lo sirvamos graciosamente y de balde".

Puede continuarse este espigar. Así, Melquíades Andrés, comentar y editor del Tercer Abecedario en la B.A.C., en la Introducción General (32), afirma que la imagen del gusano de seda (Moradas V, 2) pasó de Osuna a la Santa. Resulta interesante observar que Hatzfeld señala la misma imagen en la Divina Comedia, Purgatorio, X, 124 ss. (33).

"...Noi siam vermi
Nati a formar l'Angelica Farfalla".

Otra referencia textual a Osuna podemos encontrarla en las Moradas, IV, 3, 2:

"Dicen que el alma se entra dentro de sí, y otras veces que sube sobre sí".

[31] Idem, p. 95, Nº 12.

[32] Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid, B. A. C., 1972. Introducción general, p. 28.

[33] Hatzfeld, Helmut, *Estudios literarios sobre Mística Española*, Madrid, Gredos, 1968, p. 125.

El cap. 7, del tratado 9, del Tercer Abecedario lleva este título:

"Que nos enseña cuál sea mejor: entrar dentro en sí o subir sobre sí". Este "subir sobre sí" lo recibiría por su parte Osuna de Ricardo de San Víctor (34).

LA HUMANIDAD DE CRISTO

Párrafo aparte merece la confrontación del Prólogo del Tercer Abecedario con el cap. 22 de la Vida, por la riqueza de las conclusiones que pueden extraerse.

En ambos textos se considera el tema de la Humanidad de Cristo, y la necesidad insoslayable de pasar por El para alcanzar los más altos grados de contemplación. La doctrina que se sostiene es que la consideración de la Sacratísima Humanidad de Cristo no puede ser, en absoluto, obstáculo para el progreso en la vida espiritual, sino, por el contrario, realidad imprescindible. Otra vez nos encontramos con la frase evangélica: "Yo soy el camino".

La importancia de estos textos es de alcance insospechado pues de ellos se siguen valiosas consecuencias. Adelantemos algunas sobre las que volveremos luego considerando los textos:

- a) No hay verdadera vida espiritual ni mística auténtica al margen de Jesucristo.
- b) Clara posición antimaniquea.
- c) Tradición franciscana: La bondad de las creaturas materiales.
- d) Tradición escolástica, visible sobre todo, explícitamente, en Osuna.

El primer punto señalado resulta hoy sumamente polémico, sobre todo si consideramos la inmensa difusión que han alcanzado en nuestros días ciertas "místicas" ajenas al cristianismo. Pero, como cristianos, podemos estar seguros de que todo lo bueno le viene al hombre por mediación de Jesucristo, aunque el que lo reciba no sea consciente de ello.

Teresa y Osuna coinciden en el tema y en las conclusiones. El desarrollo y tratamiento, lógicamente, varían según sus diversos estilos e intereses. En Osuna la exposición es ordenada, sistemática y erudita. Pero veamos los textos. Ya en el título del capítulo 22 de su Vida, la Santa dice que éste trata de:

"...cómo ha de ser el medio para la más subida contemplación de la Humanidad de Cristo". Este tema se expone en un contexto de exaltación de la humildad y de advertencia contra los peligros del orgullo.

Previene la Santa acerca de "algunos libros". (Osuna menciona los

[34] Osuna, o. c., p. 331, Nº 61.

autores, que siguen una opinión de San Cipriano). Las objeciones giran en torno de lo que enseña el Señor sobre la venida del Espíritu Santo:

"...porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza o impide a la más perfecta contemplación".

A esto, señala Teresa:

"Paréceme a mí que si tuvieran la fe como la tuvieron después que vino el Espíritu Santo, de que era Dios y hombre, no les impidiera; pues no se dijo esto a la Madre de Dios, aunque la amaba más que todos". (La referencia a la Virgen está también, en el mismo sentido, en Osuna).

La Santa, con su habitual sencillez, agrega:

"Y veo yo claro y he visto después que, para contentar a Dios, y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por medio de esta Humanidad sacratísima, en quien digo su Majestad se deleita. Muy, muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámelo dicho el Señor; he visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos".

"Ansí que vuestra merced, señor, **no quiera otro camino**, aunque esté en la cumbre de la contemplación; por aquí va seguro. Este Señor nuestro es por quien nos vienen todos los bienes. El lo enseñará; mirando su vida es el mejor dechado". (El subrayado es nuestro).

No está sola la Santa en este camino. Pocas líneas después, cita algunos Santos:

"Yo he mirado con cuidado, después que esto he entendido, de algunos Santos grandes contemplativos y no iban por otro camino: san Francisco da muestra de ello en las llagas; Sant Antonio de Padua en el Niño; san Bernardo se deleitaba en la Humanidad, santa Catalina de Sena, otros muchos, que vuesa merced sabrá mejor que yo".

Y poco más adelante:

"...está claro se ha de buscar el Criador por las criaturas".

En esta sencilla frase subyacen tesoros teológicos de la Tradición de la Iglesia; San Pablo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino. Osuna explicitará y desarrollará esta idea, tan ortodoxa y fecunda.

La tradición franciscana y la tomista confluyen hermosamente en la Santa. No una tradición erudita y libresca, sino viva y espontánea, tradición asumida y vivida plena y originalmente: "...está claro se ha de buscar al Criador por las criaturas". Aquí vemos la clara posición antimaníquea: no despreciar lo material por el hecho de ser ma-

terial. La materia no es de suyo mala. Malo es lo que nos aparta de Dios, sea ello material o espiritual.

Estas afirmaciones constituyen una piedra de escándalo para falsas místicas o equívocos espiritualismos que pueden conducir a abismos de soberbia. No podremos dejar aquí de recordar lo que se decía de la célebre Abadesa de Port-Royal; que era pura como un ángel, pero soberbia como un demonio. Pensemos en el desconocimiento de la real condición humana que caracteriza a la antropología iluminista, pensemos en el racionalismo. "... es un poco de falta de humildad, ... Esta motita de poca humildad, aunque no parece es nada para querer aprovechar en la contemplación, hace mucho daño".

"...nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra —y tan en la tierra como yo estaba— es desatino,..."

Hasta aquí Teresa. Veamos ahora al franciscano. Más ordenado, riguroso y erudito. Una exposición sistemática, que dejó clara huella en la Santa, y por medio de la cual llegaron a ella decantados tesoros de la tradición de la Iglesia.

En el Prólogo del Tercer Abecedario, Osuna formula primeramente una serie de advertencias, e inmediatamente expone la idea fundamental:

"...la Sacratísima Humanidad de Cristo, nuestro Dios y Señor, cuanto es de su parte, no impide ni estorba el recogimiento por apurado y alto que sea;".

Enseguida, la referencia a la Virgen que hemos visto en la Santa:

"...mas como la Virgen Nuestra Señora no haya sido impedida sirviendo al Niño Jesús..."

Y por último, la conclusión de alcance general:

"...de manera que imperfección nuestra es tener necesidad de nos apartar de los santos pensamientos de cosas criadas, para nos levantar a sólo Dios más enteramente".

Las cosas creadas no son obstáculos sino camino hacia el Creador. Rasgos de toda mística ortodoxa, que supera los peligros del maniqueísmo (la materia es mala) y del panteísmo (todo es Dios).

Recordemos cómo se expresa San Juan de la Cruz, el "Doctor del Amor", en el Cántico Espiritual:

¡Oh bosques y espesuras,
plantados por la mano del Amador!
¡oh prado de verduras
de flores esmaltado!
decid si por vosotros ha pasado.

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de su hermosura.

San Juan de la Cruz nos pinta aquí de qué manera el alma interroga a las criaturas, y éstas le responden revelándole las huellas que el Señor ha dejado en ellas. Pero en modo alguno se puede interpretar el texto en un sentido panteísta, porque en todo momento se distingue con absoluta claridad a las cosas, que reflejan la belleza divina, de la fuente misma de esa belleza que es Dios, misteriosamente presente en las cosas, pero a la vez trascendiéndolas infinitamente. Así pues, las cosas nos hablan de Dios, si sabemos interrogarlas.

El defecto está en el hombre, no en las cosas, que de suyo nos hablan de Dios. Las criaturas reflejan al Creador. Percibimos acá los ecos del tema platónico de la participación, incorporado a la tradición cristiana en la Patrística, y que llega a Teresa principalmente por San Agustín; tema asimismo presente en Santo Tomás fundamentando la cuarta vía de la demostración racional de la existencia de Dios. Y todo apoyado en la autoridad de la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. En el Génesis, tras el relato de cada uno de los días de la Creación, se nos dice:

"Y vio Dios que estaba bien".

En el salmo 18, dice el Rey David:

"La Gloria de Dios cantan los cielos
y la obra de sus manos pregonan el firmamento".

Y el apóstol San Pablo, en su Epístola a los Romanos, 1, 20, nos dice:

"Porque los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la Creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus hechuras".

Osuna explica que el desorden en las potencias del hombre, debido al pecado original, así como la pérdida del don preternatural de la integridad, es lo que impide esa plenitud de la relación pacífica y armoniosa entre el cuerpo y el espíritu, relación que se hace cada vez más armónica en la medida en que ascendemos en perfección. Y reitera Osuna las célebres fórmulas tomistas: "Gratia supponit naturam"; "gratia non destruit naturam, sed perficit eam".

El franciscano traduce literalmente la expresión tomista acerca de las relaciones entre la gracia y la naturaleza:

"...y así de esta forma decimos que en los bienaventurados y en los varones perfectos no se impedirán las unas cosas a las otras, si no que cada potencia seguirá, sin perjuicio de la otra, lo que conviene: la potencia corpórea seguirá la corporal, y la espiritual seguirá las cosas espirituales **porque la gracia no desordena ni destruye la naturaleza, antes la perfecciona en sus operaciones** como la medicina sanando al hombre enfermo". (El subrayado es nuestro).

"De lo ya dicho se sigue que ni la sacra humanidad ni otra cosa criada impide, cuanto es de su parte, la contemplación por alta que sea. Y si queremos decir que las criaturas visibles impiden, porque nuestra poquedad no puede juntamente a todos, verdad es; empero hase de conocer el defecto en nosotros y no en las cosas criadas;..."

Por lo demás las consideraciones del franciscano son muy semejantes a las de Santa Teresa. Así leemos:

"Si todas las cosas criadas son escalera para que los pies de los sabios suban a Dios, mucho más lo será la sacra humanidad de Cristo, que es vía, verdad y vida, el cual vino por que tuviésemos vida en más abundancia,..."

Creemos de particular importancia destacar este punto, pues resulta que es evidente la profunda consustanciación de Teresa con la Tradición de la Iglesia y **sobre todo con el tomismo, cuya presencia a menudo no es advertida claramente por algunos comentaristas y ni siquiera suele mencionarse**. La Santa está en la Tradición, y bebe en sus más puras fuentes, escritas u orales. Pero esta Tradición es auténticamente recreada en la obra teresiana. Sobre este punto, especialmente referido a Osuna, nos remitimos a Menéndez Pidal, en *El Estilo de Santa Teresa*, en o.c., p. 131 y ss., y sobre todo a Bizzicari, en o.c., pp. 157-58.

EL TEXTO LEIDO

Afortunadamente, el ejemplar del cual se sirvió la Santa se conserva en la sacristía de San José de Avila. Está descrito por Cunningham Graham, en su "Saint Teresa. Being Some account of her Life and Times", London, 1894, vol. I, p. 116. También lo estudió Etchegoyen. El texto gótico presenta al margen anotaciones manuscritas que no son de la caligrafía de Teresa. En cambio, muestra sus marcas favoritas. Según la tradición, marcaba con un corazón, una cruz, una mano que señala, un dedo simbólico, o simplemente con trazos horizontales o verticales los pasajes que quería destacar. Se ha comprobado que gran número de referencias de la Santa al texto del franciscano corresponde a los pasajes señalados (35).

(35) Bizzicari, o. c., p. 156, y Morel-Fatio, art. cit., p. 61.

FRAY BERNARDINO DE LAREDO

Este franciscano, junto con Osuna, influyó notablemente, a través de su obra, en Teresa. A pesar de que ella lo nombra expresamente sólo una vez, en general los estudiosos le asignan un lugar privilegiado entre las lecturas de la Santa.

La lectura de la "Subida" ayudó providencialmente a la Santa en un difícil momento de su lucha interior. Leemos en la Vida, 23, 12:

"Como me dijo esto, con el miedo que yo traía fue grande mi aflicción y lágrimas; porque cierto, yo deseaba contentar a Dios, y no me podía persuadir a que fuese demonio, mas temía por mis grandes pecados me cegase Dios para no lo entender.

"Mirando libros para ver si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman Subida del Monte, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada (que esto era lo que yo más decía que no podría pensar nada cuando tenía aquella oración), y señalelo con unas rayas las partes que eran, y dile el libro para que él y el otro clérigo que le he dicho, santo y siervo de Dios, lo mirasen y me dijiesen lo que había de hacer..."

El texto a que se refiere la Santa es el capítulo 27, de la tercera parte de la Subida, que lleva por título: "Qué cosa es no pensar nada en contemplación perfecta y de la autoridad y utilidad de mística teología". Dice allí el franciscano estas palabras, que deben haber llevado paz y sosiego al espíritu de la Santa:

"Ya tenéis tomado aviso que en el estudio secreto de aquesta negociación no se admite en contemplación perfecta en la vía de la quietud pensamientos, cuanto quier que sean buenos".

Y en el párrafo siguiente:

"La quieta contemplación ocúpase en sólo Dios (entended en sólo amor suyo); esta ánima que contempla no reconoce en sí misma otra cosa sino sola la centella del amor, que está vivísima en ella; la cual, comparándola al incendio del amor en el cual está ocupada, es como una gota de agua en el golfo de la mar, como ya queda notado".

Además de este punto concreto podríamos señalar otras huellas de la lectura de Laredo en Teresa. Así para Robert Ricard, la expresión "gloria accidental" (Vida, cap. 27) puede haberla recogido la Santa de los títulos de los capítulos 42 y 48 de la segunda parte de la Subida (36).

También la imagen del erizo o la tortuga provendría de Laredo

(36) Ricard, Robert, Péliisson, Nicole; *Etudes sur Sainte Therese*, Centre de Recherches Hispaniques, París, 1968, p. 21.

o de Osuna, pues les es común a ambos, y Teresa reconoce haberla leído, en las Moradas, IV, 3:

"Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retira hacia sí..."

Bernardino de Laredo nació en Sevilla en 1482 y murió en el convento de San Francisco del Monte, a cuatro leguas de la misma ciudad, en 1540. Pertenecía a una familia ilustre, y tenía grandes posibilidades de éxito personal en el mundo. Fue Doctor en Medicina, célebre en su profesión, llegando a ser el médico del rey Don Juan III de Portugal. Sin embargo, a la edad de veintiocho años entró como franciscano. No quiso llegar al sacerdocio, quedando en estado de hermano lego, como enfermero de toda la provincia franciscana de Los Angeles. Nos dejó dos tratados de medicina: "Metaphora medicinae", impreso en Sevilla en 1522, y "Modus faciendi cum ordine medicandi", también impreso en Sevilla en 1534. Pero la obra que nos ocupa es la "Subida del Monte Sión", que alcanzó por entonces cinco ediciones: Sevilla, 1535 y 1538; Medina, 1542; Valencia, 1590; y Alcalá de Henares, 1617 (37).

Morel-Fatio señala que todas las ediciones del Siglo XVI son anónimas. El nombre recién aparece en la edición de Alcalá de 1617 (38).

SAN PEDRO DE ALCANTARA

Imposible de medir resultaría la dimensión de la influencia personal y directa que el franciscano ejerció sobre Santa Teresa, tan reconocida por ella misma. Según Bizzicari, nadie influyó tan vivamente sobre la personalidad teresiana, con excepción tal vez de San Juan de la Cruz y el P. Jerónimo Gracián (39). Pero nos limitaremos al ámbito de los escritos de San Pedro de Alcántara. La Santa los menciona en las Fundaciones, 28, 42, junto con los de fray Luis de Granada, como lectura de religiosas:

"Por los libros de fray Luis de Granada y de fray Pedro de Alcántara se gobernaban".

En las Moradas, IV, 3, se refiere al "Tratado de la Oración y Meditación", cuando dice:

"Uno me alegó con cierto libro del santo fray Pedro de Alcántara, que yo creo lo es, a quien yo me rindiera, porque sé que lo sabía; y lémoslo, y dice lo mismo que yo, aunque no por estas palabras; mas entiéndese en lo que dice, que ha de estar ya despierto el amor".

(37) Introducción a la Subida del Monte Sión, en *Místicos Franciscanos Españoles*, t. II, Madrid, B. A. C., 1948.

(38) Art. cit., p. 62.

(39) Bizzicari, A., o. c., p. 184.

También menciona las obras del franciscano la Santa en su Vida, 30, 2, donde dice:

"Es autor de unos libros pequeños de oración, que ahora se tratan mucho, de romance, porque como quien bien lo había ejercitado escribió harto provechosamente para los que la tienen".

Tales "libros pequeños de oración" son:

- 1) Tratado de la Oración y Meditación.
- 2) Breve Introducción para los que comienzan a servir a Dios.
- 3) Tres cosas que debe hacer el que desea salvar.
- 4) Oración devotísima.
- 5) Petición especial de Amor a Dios.

Fueron impresas en Lisboa, por Joannes Blavo de Colonia en un pequeño volumen en — 12, que no lleva fecha de edición, pero tal fecha se la ubica entre 1556 y 1560. Se encontraban todas las obras en un solo volumen, que contenía, además, un tratado de Savonarola (40).

FRAY ALONSO DE MADRID

Entre los escritores franciscanos leídos por la Santa, parece no resaltar demasiado fray Alonso de Madrid. Teresa no lo nombra en su obra ni aun cuando menciona expresamente en su "Vida" el "Arte de servir a Dios", elogiándolo y destacando su valor. Así leemos en la Vida, 12, 2:

"Puede en este estado hacer muchos actos para determinarse a hacer mucho por Dios y despertar el amor, y otros para ayudar a crecer las virtudes, conforme con lo que dice un libro llamado **Arte de servir a Dios**, que es muy bueno y apropiado para los que están en este estado, porque obra el entendimiento".

Ahora bien, no hay otra referencia al fraile franciscano ni a su obra, al menos en forma directa, en los escritos de la Santa. Sin embargo, Sor María de San Francisco incluye el "Arte de servir a Dios" entre los libros preferidos de Teresa.

La primera edición del "Arte de servir a Dios", sería la de Sevilla, en el año 1521 (41). Según Angel L. Cilveti (42), se trata de un tratado ascético. "Sólo el capítulo primero de la tercera parte, que es una exhortación al amor de Dios, contiene algún material para la mística".

Sostiene Cilveti que sería muy notorio en esta obra el aspecto

(40) Morel-Fatio, art. cit., p. 65.

(41) Bizzicari, A., o. c., p. 170.

(42) Introducción a la Mística Española, Madrid, 1974, pp. 156, 157.

voluntarista de la mística franciscana, a su vez considerado en el contexto más bien voluntarista de la tradición franciscana, frente al intelectualismo tomista. Sáinz Rodríguez sostiene también que el tono de la obra es "más bien moralista que afectivo" (43).

La obra tiene tres partes: en la primera, previene contra los engaños o ilusiones de la vida interior; en la segunda, trata del conocimiento de sí mismo; y en la tercera, del amor divino.

Dice Sáinz Rodríguez: "Seguramente allí aprendió Santa Teresa aquella finura de análisis admirable del Padre Alonso de Madrid habituándose a la introspección y autoanálisis psicológico, que es fundamental técnica del misticismo español" (44).

Tomado de este modo, la afirmación de Sáinz Rodríguez nos suena un tanto restrictiva, pues hemos visto sobradamente que esa actitud de "introspección y autoanálisis psicológico" es la característica actitud del socratismo cristiano, y de clara raigambre agustiniana. De todos modos, vendría a ser un factor más en la rica trama de líneas tradicionales que se entrecruzan en la viva y profundamente original síntesis teresiana.

FRAY ANTONIO DE GUEVARA

Este es otro autor franciscano cuya presencia en la obra teresiana no cobra mayor relieve. La Santa no lo nombra, pero sí recomienda una de sus obras, el "Oratorio de Religiosos".

Así leemos en el célebre texto de las Constituciones, 1, 13, donde se señala:

"Tenga a cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial... **Oratorio de Religiosos**,..."

Vemos pues que menciona a la obra, pero no a su autor.

El "Oratorio de Religiosos y Ejercicios de Virtuosos" tuvo su primera edición en Valladolid, en 1542 (45).

Se trata de un manual de devoción y de práctica de vida religiosa. Obra "muy leída y estimada en el Siglo XVI. Fue muchas veces impresa (1542, 1570, 1574; en Italia, 1567 y 1605; en Francia, 1578)" (46).

Según Bizzicari, la Santa recuerda sus preceptos probablemente al escribir sobre el modo de visitar los conventos, y está presente en aquellos pasajes de las Fundaciones y las Constituciones que tratan de la vida conventual, aunque el Oratorio puede también ser leído

(43) Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España, Madrid, 1927, p. 222.

(44) Idem.

(45) Morel-Fatio, art. cit., p. 63.

(46) Fray Juan Bautista Gomis, O. F. M., Introducción al Oratorio de Religiosos, en Místicos Franciscanos, t. II, Madrid, B. A. C., 1948, p. 447.

(como todo libro de devoción, al fin de cuentas) con gran provecho aun por seglares que desean avanzar por el camino de la santidad (47).

Añade Bizzicari (48) que Rodolfo Hoor-naert, en su obra "Thérèse écrivain" (París, Lille, Bruges, 1922), parece creer que la Santa había también leído el "Menosprecio de Corte". El "Menosprecio de Corte y alabanza de Aldea" apareció en 1539.

LA IMITACION DE CRISTO

De la Imitación de Cristo, tan conocida hoy como "El Kempis", suele decirse que ha sido el libro más leído en el Occidente cristiano después de la Biblia. Esto no puede sostenerse en forma absoluta, pero da una clara idea de su extraordinaria difusión. Comúnmente era atribuido a Gerson, tanto que se lo conocía familiarmente como "el Gersoncito". Pero Fray Luis de Granada sostiene que pertenece a un religioso alemán, Fray Tomás de Kempis (1379-1471), canónigo regular de San Agustín.

El texto leído por la Santa fue seguramente el que tradujo el mismo Fray Luis de Granada, que, con el título de "Contemptus Mundi, nuevamente romanzado", tuvo su primera edición en Sevilla en 1536 (49). Se lo conocía en general como "Contemptus Mundi". En efecto, es un tratado de ascética en el que se insiste en lo engañoso del mundo y sus vanidades. El tono del libro es severo y de gran austeridad, produciendo en el ánimo del lector una sensación de fortaleza, de cosa ceñida y prieta.

A. Bizzicari destaca notables diferencias entre el Kempis y Santa Teresa, anotando por ejemplo que, mientras en la Imitación predomina un tono sentencioso y se encuentran pocas comparaciones, el estilo tere-siano es tan rico en imágenes y metáforas. Además, es el Kempis muy reservado en lo tocante al culto de los Santos; Teresa, en cambio, ama la Leyenda Aurea, y su obra está cuajada de alusiones a santos concretos (50). Por cierto que nos encontramos con dos temperamentos diferentes, tanto en lo espiritual como en lo literario. Pero la presencia de la Imitación se trasunta en Teresa aun detrás de estas diferencias, tan evidentes en una primera confrontación de ambos.

LA VITA CHRISTI DE LUDOLFO DE SAJONIA, EL CARTUJANO

Ludolfo de Sajonia fue un cartujo, muerto en 1337, que escribió una célebre Vita Christi. El Cardenal Cisneros ordenó que fuese traducida al español por el franciscano Ambrosio de Montesinos. La primera edición de esta traducción se hizo en Alcalá, en 1502, en cuatro volúmenes, con el título de "Vita Christi Cartuxano". Se la conocía como "Los

(47) O. c., p. 163.

(48) Idem.

(49) Morel-Fatio, art. cit., p. 54.

(50) Cf. o. c., pp. 166-167.

Cartujanos" si se indicaban los cuatro volúmenes, o el primero, el segundo Cartujano, etc., si se referían a un solo volumen (51).

En tiempos en que no era fácil leer un texto evangélico integral en español, esta obra gozaba de gran popularidad, pues presentaba la Sagrada Escritura con un abundante comentario (52).

Un espíritu tan emprendedor como el de la Santa debía hallarse a gusto con la lectura del Cartujano, que resaltaba los méritos de la vida activa. En el riquísimo tema de las relaciones entre contemplación y acción, es proverbial remitirse al episodio evangélico de Marta y María. Esto lo encontramos en el Cartujano en la primera parte, cap. 61, y en Teresa, en las Moradas, VII, 4 (53).

Teresa nos cuenta en su Vida, 38, 9, una ocasión en que leyó el Cartujano:

"Estava un día víspera de el Espíritu Santo; después de Misa, fui-me a una parte bien apartada —a donde yo rezava muchas veces— y comencé a leer en un **Cartujano** estas fiestas; y leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfectos, para entender está con ellos el Espíritu Santo; leídos estos tres estados, parecióme, por la bondad de Dios, que no dejaba de estar conmigo a lo que yo podía entender. Estándole alabando y acordándome otra vez que lo había leído, que estava bien falta de todo aquello —que lo vía yo muy bien— así como ahora entendía lo contrario de mí; y así conocí era merced grande la que el Señor me había hecho. Y así comencé a considerar el lugar que tenía en el infierno merecido por mis pecados y dava muchos loores a Dios, porque no me parecía conocía mi alma según la vía trocada".

Aquí se refiere la Santa al cap. 84 de la segunda parte.

Constatamos una vez más la presencia de la espiritualidad medieval en la mística española del Siglo de Oro.

EPISTOLAS DE SAN JERONIMO

Otro Santo cuya obra fue leída por Teresa y a quien nombra expresamente. Algunas veces lo hace refiriéndose sólo a su vida y poniéndolo como modelo o ejemplo, casi al pasar, pero dejando entre-ver gran admiración. Así podemos leer, por ejemplo, en las Moradas, VI, 9, 6:

"Quédenos ahora esto en la memoria de esta merced que hace Dios a el alma, que no nos será poco bien, pues san Gerónimo, con ser Santo, no la apartaba de la suya,..."

(51) Cf. Morel-Fatio, art. cit., p. 51, y Bizzicari, o. c., p. 164.

(52) Bizzicari, A., o. c., p. 164.

(53) Idem.

También en la Vida, 38, 1, donde lo nombra junto a San Pablo; y en el Camino (C. M., 8, 1); o en la carta 214, 8, a Don Teutonio de Braganza, donde dice:

"...porque les ha llevado con una alegría como en san Gerónimo".

De estos textos se desprende una especial consideración de Teresa por el autor de la Vulgata. Pero también hay constancia de la lectura de las Cartas. En la Vida 3, 7, leemos:

"Diome la vida haver quedado ya amiga de buenos libros. Leía en las Epístolas de san Jerónimo..."

De modo que las Epístolas se contaban entre los "buenos libros" de su amistad. También recuerda pasajes y los trae a colación. En la Vida 11, 11, nos dice:

"no haga caso de malos pensamientos, mire que también los representava el demonio a san Jerónimo en el desierto".

El episodio aludido lo trae San Jerónimo en la Epístola ad Eustochiam.

El texto castellano que leyó la Santa fueron las Epístolas con una Narración de la Guerra de las Germanias (54), traducidas por el bachiller Juan de Molina, cuya primera edición fue hecha en Valencia por Juan Jofré, en 1520 (55).

FRAY LUIS DE GRANADA

Se ha dicho que Santa Teresa leyó toda su obra. En efecto, las tres veces que la Santa se refiere a la obra del fraile dominico, lo hace en forma general, sin nombrar ningún libro en especial. Así, en las Constituciones, I, 13, dice "los de fray Luis de Granada", y en la carta Nº 80 al mismo dominico, habla de "tan santa y provechosa doctrina".

También menciona Teresa las obras de fray Luis de Granada, junto con las de fray Pedro de Alcántara, sin especificar más, como lectura de religiosas, en las Fundaciones, 28, 42, donde dice: "Por los libros de fray Luis de Granada y de fray Pedro de Alcántara se governavan".

Además, las obras de este autor están citadas por la Madre María de San Francisco, entre las lecturas habituales de la Santa (56). Pero pareciera lo más prudente sostener, con Morel-Fatio (57) y Bizzicari (58),

(54) Bizzicari, o. c., p. 151.

(55) Morel-Fatio, art. cit., p. 45.

(56) Morel-Fatio, art. cit., p. 65.

(57) Idem, p. 66.

(58) Bizzicari, A., o. c., p. 180.

que Teresa habría leído sobre todo la Guía de Pecadores y el Libro de la Oración.

A esta última obra se refiere la Santa, según Morel-Fatio (59) en un pasaje del Camino de Perfección (C.E. 30, 1), donde dice:

"Para entendimientos consertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas, hay tantos libros escritos y tan buenos y de personas tales, que sería yerro hiciéredes caso de mi dicho en cosas de oración; pues —como digo— tenéis libros tales a donde van por los días de la semana en repartidos los pasos de la sagrada pasión, y otras meditaciones de juicio y infierno y nuestra nonada y mercedes de Dios, con excelente doctrina, y concierto para principio y fin de la oración".

Sin duda que la de fray Luis no sería la única obra de tales características, pero de todos modos la descripción de la Santa se ajusta perfectamente al libro del dominico.

En fray Luis de Granada se añade al valor doctrinario de sus obras su fineza estilística. Autor más elegante, en este aspecto, que los franciscanos, nos dice de su influjo sobre la Santa Aurelio Bizzicari: "Questo autore avrà contribuito a rendere piú delicato ed agile lo stile di Teresa" (60).

LAS MORALES DE SAN GREGORIO

Cuenta la Santa que, durante su segunda enfermedad, fue para ella de gran ayuda espiritual la lectura de la historia de Job en las Morales de San Gregorio. Así nos dice en la Vida, 5, 8:

"Mucho me aprovechó para tenerla (la paciencia) haver leído la historia de Job en las **Morales** de san Gregorio..."

Las "Moralia in Job" fueron traducidas por el Licenciado Alonso Alvarez de Toledo en 1514, e impresas en Sevilla en 1527. Las carmelitas del monasterio de San José de Avila conservan el ejemplar usado por la Santa, en dos volúmenes, y anotado por su mano (61).

* * *

CONCLUSION

Por lo que hemos podido ver, fue Teresa buena lectora. Buena lectora, en la medida en que el leer era en ella un hábito hondamente arraigado. Buena lectora, en cuanto vemos que los libros la acompañan a lo largo de su vida, y que recurre a ellos, los consulta y los difunde.

(59) Idem, p. 66.

(60) Idem, p. 180.

(61) Morel-Fatio, art. cit., p. 49, y Bizzicari, A., o. c., p. 152.

Y, sobre todo, los ama entrañablemente. Nos lo dice en su peculiar estilo, con su personalísima gracia. Son sus amigos. Ella es "amiga de buenos libros".

Pero Teresa no fue, en absoluto, una erudita. Ni una bibliófila. Ni una buscadora de novedades. No era el suyo un saber libresco. Supo trascender el papel impreso para llegar a la médula, al tesoro del cual el libro es el cofre. Su lectura no fue cuantitativa, sino cualitativa. Supo escoger, y leyó en profundidad, volviendo sobre los textos, meditando, rumiando y gustando. No era lectora superficial. Pocas veces puede aplicarse tan adecuadamente como en su caso el adagio "non multa sed multum".

Ni tampoco fueron los libros su único medio para insertarse en el riquísimo cauce de la Tradición. Como se ha señalado en reiteradas ocasiones, la Tradición es una atmósfera, un clima espiritual y cultural, uno de cuyos componentes (y de fundamental importancia, por cierto) es el libro. Pero no excluye otros caminos, los cuales especialmente en el caso de nuestra Santa resultan de tanta gravitación: la predicación, la plática y el consejo espiritual, la conversación con doctos y con legos. Y es en esta compleja trama en la que Teresa inserta armónicamente sus lecturas.

Creemos solamente haber intentado señalar algunos rastros de las lecturas teresianas que pueden encontrarse en su prosa. Y hemos procurado evitar conclusiones aventuradas, y no establecer parentescos difíciles de precisar. Hemos, en fin, tenido muy presente la invitación a la "mayor prudencia" que formula Pierre Groult (en o. c., p. 26), cuando nos advierte que: "...se tropezará siempre, a propósito de la mística católica, con esta dificultad especial, esencial: la de que sus ideas fundamentales son 'católicas'; siempre se encontrará un fondo de ideas común y universal, más o menos inmutable. La unidad de la fe y de la moral lleva consigo, naturalmente, una identidad ingénita de teorías e incluso de experiencias místicas. El Evangelio es único, y para alcanzar una vida de perfección la Iglesia no conoce otras vías que la del renunciamiento, el dominio de la concupiscencia y del orgullo, la caridad y las obras".

JORGE NORBERTO FERRO

VELAZQUEZ

I

En el siglo XVII, que fue el de Velázquez, y parte del XVI, los sucesores de los grandes pintores del Renacimiento italiano, invadieron Europa. Evidentemente conservaban la habilidad manual de sus maestros pero, también es evidente, la ráfaga de talento y conjunción de causas que dieron apogeo a los artistas del 400 y comienzos del 500, ya había pasado.

Consterna ver la caída vertical que padecen las artes italianas por ese entonces. Contando al Tintoretto como figura de transición, luego, la caterva de los Carracci, Guido Reni, Tiépolo, Zampieri, Piazzetta, llamados con acierto "manieristas", no hace más que acentuar enfáticamente los elementos espúreos que los renacentistas, con equilibrio y maestría, habían introducido en la pintura. Sus obras se resuelven en gamas de colores fáciles y repetidas, en desaforados juegos de escorzos, gesticulaciones teatrales, golpes de luz externa y violenta, traperíos enfáticos y, la cursi abundancia de joyas, oropeles y, sobre todo, los cascós legionarios son tantos que, de la cáustica crítica de los modernos, merecieron el calificativo de pintura "pompiere". El único renacentista que tuvo verdaderos discípulos, fue Ticiano —Giorgione, el Greco, Rubens, fueron discípulos suyos—; en cambio, Rafael padeció los abusos de la imitación en todas las gradaciones y gamas posibles.

España fue uno de los campos más favorables a la expansión de la pintura italiana postrenacentista; tanto, que en la segunda mitad del siglo XVI llega a ser una moda, la cual avasalla a los mismos pintores españoles; se extiende hasta el punto de que Peter de Kempeneer, flamenco, establecido en Sevilla y allí llamado Pedro de Campaña, violenta las formas pictóricas de su patria para plegarse al postrafaelismo manierista.

Pero España no queda en la imitación. Las formas renacentistas importadas fueron pronto absorbidas por un fuerte proceso asimilativo. Aclaremos de paso y porque conviene a nuestro propósito, que la asimilación es lo opuesto a la imitación; ella incorpora los aportes externos a la unidad del viviente, enriqueciéndolo y abriéndole nuevas posibilidades. España vivía con savia

propia, llena de impulso interno que se movía hacia la posesión de toda la realidad, bien medida desde sus raíces hasta la cumbre su- blime por la asombrosa capacidad metafísica del español: Su cul- tura se realizaba en la íntima conjunción Dios-hombre-tierra y así, todo en sus manos trasudaba un intenso sabor a profundidad de tierra transfigurada en hombre y de hombre visitado por la mano llagada del Señor que lo arma caballero y Santo. Fuerza y ternu- ra resultan de ese doble encuentro.

En una cultura así, y en los momentos de su mayor pujanza, la imitación en pintura no iba a resistir mucho tiempo al espíritu pro- pio del país. Zonas centralizadas en Valencia, en Madrid y sobre to- do en Sevilla, muestran desde los comienzos del siglo XVII una ver- dadera efervescencia pictórica que fue, al mismo tiempo, renacen- tista en la técnica y vigorosamente española en la forma. El siglo XVI finaliza con Francisco Rivalta, el cual esboza, ya, una gama pro- funda, distinta de la italiana, en obras cuya factura sigue al postra- faelismo de Juan de Juanes; además el movimiento de sus figuras, aunque atenuado, se emparenta con el de los "manieristas". A con- tinuación Ribera trabaja más en Nápoles que en España; con todo y a pesar de no prevalecer sobre las influencias del Caravaggio, su pintura muestra caracteres propios. Luego, con la congruencia de un organismo viviente que crece bajo el imperio de un impulso interno incoercible, se suceden, casi contemporáneos unos de otros, Espi- nosa, Pedro Orrente, Juan de Roelas, Castillo, Herrera, Francisco Pa- checo de larga vida dedicada más a la enseñanza que a la pintura, inteligente y cultivado, suegro y maestro de Velázquez. Al cabo, bro- ta Francisco de Zurbarán, fuerte, múltiple, con profundo sentido plás- tico de lo real, de los cuerpos y de la luz, de auténtico fervor religio- so; en una palabra, intenso y distante en todo, excepto en los efec- tos de luz, de la ligereza manierista.

En medio de ellos, en Sevilla, nace y crece don Diego Rodríguez de Silva Velázquez; sencillamente: Velázquez. Era el año 1599. Cuando comienza el siglo XVII, grande en la cultura de España, Ve- lázquez tenía un año de edad.

II

Cierta vez, el escultor Lorenzo Domínguez hojeaba un álbum, el cual presentaba las obras de Miguel Angel en orden cronoló- gico. "Observe bien —me dijo mientras pasaba las hojas— la vi- da de Miguel Angel fue el drama de un gigante donde luchan sin tregua la habilidad manual y el artista. Aquélla fue extraordina- ria en él y lo llevaba una y otra vez a un exceso de virtuosismo, el cual apagó en varias de sus obras la presencia de la materia y el volumen. Cuando lo advierte reacciona con la violencia que lo caracterizaba y volvía una vez más a confiar toda la fuerza ex-

presiva al volumen y la materia. Sus dos últimas 'Pietá' son un triunfo".

El camino de Velázquez es el mismo, en sustancia, pero se cumple de muy distinta manera. No lucha, sino que realiza su ap- titud artística con decisión que opera en él a modo de un instinto seguro e incoercible. Admira y conmueve ver la honestidad con que desbroza su tarea de pintor y se mueve abriéndose paso a través de las abrumadoras desorientaciones de la pintura manie- rista plenamente aceptada en toda Europa como academia y nor- ma. Un detenido análisis cronológico de sus obras nos deja la asombrada convicción de que Velázquez acaba la labor de depu- ración ya comenzada por los artistas españoles, sus contempo- ráneos. El llevó a cabo serena, tenaz y silenciosamente lo que la Escuela de París desde el año 1863 en adelante, realizó con tan- tas turbulencias, frente a las formas muertas de la Academia.

Las aptitudes artísticas de Velázquez son excepcionales. Creo no equivocarme si afirmamos que el grado a que él llegó, de ínti- ma compenetración con la materia que trabajaba, el óleo, sólo lo alcanzaron durante el Renacimiento, Ticiano, Rubens y Rembrandt. Pudo hacer cualquier cosa, alcanzar éxitos fáciles y estruendosos al estilo de Caravaggio, en cambio, toma sendero estrecho, en pro- fundidad, que va hacia la intimidad de la materia. Mira a fondo el color, la materia artística que tiene entre manos; la ama y se entabla entre su espíritu y ella un diálogo secreto, íntimo; la des- cubre como un todo vastísimo capaz de dar cantos de color inson- dables, poemas de matices exquisitos. El gozo que produce el mur- mullo de sus rosados, de sus verdes-grises-morados únicos, so- bretodo de sus grises, llegan a límites que lindan con el dolor: Allí está la siempre ignota, el alma, un alma; allí está presente y casi palpable el ser, el que da calor y luz a todas las cosas, y no lo sabemos.

III

La penetración comprensiva que tenía del color, la tenía de las almas y las cosas. Velázquez cumple uno de los casos más altos de la agudeza metafísica que caracteriza al español cuando es de talento, la cual puede tomar cauce de arte si hay en ella mayor poder intuitivo que raciocinante.

Allí está la raíz de su excelencia. Posee callada aptitud para arrebatarse al alma del que posa ante él y transferirla al color. Ve- lázquez ve. El retrato de la infanta Margarita, por ejemplo, es el estar de Margarita, para siempre, manifestada; Margarita niña e infanta, desplegada en color; mejor aún, nombrada como verbo radiante.

Aunque parece paradoja, esa aptitud explica su fracaso en los temas religiosos. Excepto "S. Pablo y S. Antonio en el desierto" (Museo del Prado), las obras de ese género, parecen anónimas a fuer de no poderse reconocer en ellas la maestría de Velázquez. Están lejos de la plena sazón de los retratos. Esta deficiencia se debe, precisamente, al respeto que profesa al tema. La explicación estriba en que, por una parte, la agudeza intuitiva canaliza fuertemente su entendimiento hacia la realidad visible, por otra, la reverencia al tema lo mueve a eludir la presencia excesiva del modelo con el fin de que el individuo concreto no sustituya a lo sagrado. Tales cuidados traban su pericia con un resultado doble: la resolución de la obra es débil, insegura y casi anónima; además recurre a medios espúreos para remediarla sin lograrlo como, por ejemplo, el exceso de paños y desafortunados pliegues con que llena el cuadro de "La coronación de la Virgen" (Museo del Prado). "Cristo y los peregrinos de Emmaús" parece más de Caravaggio que de Velázquez. En "Cristo atado a la columna" es muy visible la factura del Carracci y en "Cristo Crucificado" están patentes los rasgos del modelo.

Cuando trata temas mitológicos, el resultado es muy distinto. Se complace en someter a Neptunos, Mercurios y Bacos, al humorismo español. Basta citar el breve comentario al cuadro sobre Marte, que trae el álbum de la "Revista de Occidente" para tener una idea del juicio que esos falsos dioses encuentran en su espíritu veraz: "El dios de la guerra parece más bien desgraciado bajo su yelmo negro y dorado; el mostacho contribuye a ridiculizar más su aspecto que quiere ser heroico. El cuadro fue pintado para la Torre de la Parada".

A Venus es la única que trata con sencillez respeto; pero, en realidad, no ha enfocado a Venus sino a la mujer dando origen a un desnudo visto de espaldas, esbelta ánfora echada, fino y límpido, nada sensual.

En los retratos está el pleno Velázquez. No hay en ellos sólo magia de color porque sí sino, ante todo, el alma que hincha y regula la distribución de los planos cromáticos, los tonos y los matices como la virtud del alma real hincha al cuerpo y lo diversifica en miembros y accidentes. La expresión en Velázquez es exactamente eso: Viene desde dentro del color. De allí las variantes de sus pinceladas, unas veces largas, lacias y viriles; otras, breves, nacientes de un fondo común, vibraciones virginales de un todo.

Pero está toda el alma: Ella, íntegra, no resuelta en pasiones. El nos da a Felipe IV, al solemne mendigo Esopo, al minorado Calabacillas, a Pablillos, a la infanta Margarita, al príncipe Baltasar Carlos, sobretodo al príncipe Baltasar Carlos, despojados de circunsancias, rescatados.

Sus obras son epifanías de la luz-fundamento-raíz que nos sostiene, y no lo sabemos, añoradas siempre con la voz de todas las nostalgias, de todas las desoladas angustias.

La Academia clasificó a Velázquez de naturalista porque había pintado muy bien la atmósfera en "Las Meninas" y en "Las Hilanderas". Sólo la consideración superficial de la obra de un pintor puede concluir diciendo que es un naturalista. La naturaleza y la pintura se realizan en muy distintos planos. El pintor dispone únicamente del color; esa es toda su materia. En cambio el color, en la naturaleza, es un accidente sumado a miríadas incontables de otros accidentes. La inspiración del artista ha de realizarse dentro de la amplitud y limitaciones de la materia artística de que dispone; en este caso, el color. La idea de Dios, en cambio, es infundida en una materia que es pura potencia, amplísima con respecto del caudal inconmensurable de formas que le comunican diversidad de ser y de maneras de ser.

Velázquez no es naturalista, es pintor, tal vez el pintor por antonomasia. Para resolver sus obras es tan artificial o artificioso como Policeto, Fidias o Picasso. Velázquez no copia la naturaleza; la revela.

IV

A través de su obra vemos sus pasos firmes hacia ese puro pintar, hacia la meta de una pura pintura que sea ella, limpia de recursos extraños.

De lo primero que se libra es de la gesticulación al estilo del Caravaggio, pintor que por ese entonces dominaba Europa y, por supuesto, también los primeros años de Velázquez. En la serie de cuadros, mal llamada "Bodegones" puesto que su temática se mueve dentro de las escenas familiares, encontramos con frecuencia brazos abiertos por el asombro, cejas levantadas, acompañadas de las consiguientes arrugas en la frente, de inconfundible cúneo caravaggiano. También se reconoce a Carracci en los excesos de luz externa con que quiere dar prestancia a las figuras principales de los temas religiosos. Además en el cuadro "S. Ildefonso recibe la casulla de manos de la Virgen", roza, apenas, la composición a lo Greco. Notemos que Velázquez padece dichas influencias de los 17 a 23 años de edad; ya, entonces, era contado entre los pintores de oficio.

Luego, el hermoso cuadro "S. Pablo y S. Antonio en el desierto" emerge esporádico en medio de su producción; su factura es indudablemente italiana, próxima a la de Ticiano. Lo pintó

en el lapso de tiempo que va de los 35 a los 40 años de edad, después de su primer viaje a Italia.

Y nada más. En toda su obra, salvo esos ensayos, Velázquez es original. Como Beethoven que después de dos sinfonías de gran discípulo, irrumpe con la tercera ya netamente suya, así el gran pintor español en cuanto se establece en el palacio real, a los 24 años de edad, tiene obras espléndidas e inconfundibles.

Difícil es ponderar los dos retratos de Felipe IV y el del infante don Carlos que pintó por esa época. Ellos comienzan, como dijo Heine, donde terminan las palabras. ¿Qué hay en la leve agudeza de los planos cromáticos que se resuelven en sobria armonía de rectas al descansar con firmeza en las diagonales del cuadro; en esa gama baja, a sordina, translúcida? Negro translúcido y terso como el de las inmensas noches de estrellas, rodeado por lilas que son verdosas y también ocres, apenas. Movimiento de matices revelatorios, se mueven con la fineza de los rumores de la noche. La luz es tenue, hasta llegar al advenimiento del rostro, diáfano.

Evidentemente la gama, la pincelada, la matización, animadas por dentro, siguen con fidelidad el carácter del retratado.

Mientras la plástica, en los cuadros mencionados, es leve, en el retrato de su hija, la esposa de Mazo, se hace densa y con relieve; en el de Juan de Pareja, su criado, vigoroso en todo — quizá la tela de más fuerza plástica— la pincelada se torna ancha, precisa pero siempre fluida.

Anotemos, por último, la equilibrada conjunción de sobriedad clásica y lirismo que corre por las venas de toda la obra de Velázquez.

Su lirismo se traduce en matización; ésta, vastísima en modulaciones —tenues urdimbres apenas perceptibles, intenso y contenido centellar de colores y luces— merecería un estudio especial. Son pocos los pintores anteriores o contemporáneos de Velázquez que matizan: Ticiano, el Greco, Rembrandt. Velázquez la lleva en aquella época a la mayor intensidad expresiva. El último de sus trabajos: "La infanta Margarita", sinfonía en rosas escarlatas y grises, es un puro centelleo de color. Los inimaginables grises de Velázquez, rumor de lilas que se aproximan a dorados, a verdes cálidos, a celestes delicadísimos. Pasan por la memoria el otro retrato, el de la infanta predilecta, conservado en el museo de Viena, en azules, grises y rosados, los del príncipe Baltasar Carlos, el del príncipe Felipe Próspero. Altas bellezas.

MARIO JOSE PETIT DE MURAT, O. P.

EL CONCEPTO TRADICIONAL Y MODERNO DE HOMBRE

El objetivo de este ensayo es exponer el concepto tradicional y moderno de hombre, pero exponerlo desde su fundamento. Es decir, vamos a enfocar ambas concepciones desde una perspectiva metafísica.

Podemos establecer la línea divisoria entre ambos conceptos, hasta y desde el pensar hegeliano. De modo que hasta Hegel (1770-1831) rige, de acuerdo a nuestra interpretación, el concepto tradicional de hombre, mientras que con su filosofía se inaugura la concepción moderna.

Debemos aclarar que esta escisión no surge en forma espontánea, sino que como toda línea divisoria en el campo de las ideas, es precedida de una lenta maduración, y seguida de una gradual explicitación de lo que en ella está implicado.

Es decir, las concepciones no cambian bruscamente, no cambian "de la noche a la mañana", y eso porque los filósofos no caen a la vida con éstas bajo el brazo, sino que ellos son también hombres, y como todos los hombres viven en un tiempo y sufren por ende los problemas del mismo y las influencias del pasado y la incertidumbre de lo por venir, madurando así sus concepciones, rodeadas por las circunstancias de su propio tiempo y de su propia vida. De ahí que Hegel haya podido caracterizar con justa razón a la filosofía, como el esfuerzo que hace una época para explicitarse a sí misma.

1. CONCEPTO TRADICIONAL DE HOMBRE

Yendo pues al tema en cuestión, vamos a tratar de responder a la pregunta: Qué es el hombre, tal como lo hace la concepción tradicional.

Esta se nutre, según entendemos, de dos fuentes, la filosófica

y la religiosa. La vertiente religiosa nos dice fundamentalmente que **el hombre es una criatura de Dios**. Esta es la idea dominante en todo el territorio del occidente judeo-cristiano, que se hace extensiva en general a todos los ambientes del orbe vinculados con una iglesia.

Se apoya esta concepción —la del hombre como criatura de Dios— en la Biblia, y en forma especial en el Antiguo Testamento, lugar donde se narra el relato de la creación del hombre por parte de un Dios personal.

Tal es la importancia que posee este juicio teológico en la formación del concepto tradicional del hombre que hasta un filósofo contemporáneo (Max SCHÉLER) que se halla muy cerca de la moderna concepción, refiriéndose al relato de la creación, llega a decir: "el viejo mito carece en absoluto de importancia para una filosofía y una ciencia autónoma", pero debe reconocer luego, cediendo ante la realidad de las cosas, que "gravita aún hoy sobre la humanidad occidental **incluso** sobre los no creyentes" (La idea del hombre y la historia, Bs. As., 1959, p. 21).

La otra vertiente es, como ya dijimos, la filosófica. Esta concepción del hombre según el concepto tradicional es un **producto exclusivo** del pensamiento griego, que recorre la historia hasta nuestros días. Los filósofos griegos a la pregunta ¿Qué es el hombre? nos responden: un animal que posee razón. Es decir, la filosofía nos dice que el **hombre es un animal racional** o, para decirlo con palabras de Linneo, el hombre es considerado como **Homo Sapiens**. Y con esto el hombre se coloca a sí mismo por sobre la naturaleza. A la especie humana corresponde pues **la razón**, y por medio de ella el hombre es capaz de conocer lo que es en sí misma la realidad (**teoría**), está posibilitado para actuar bien respecto de los mortales (**práctica**) y capacitado para obrar dentro de la realidad produciendo alguna cosa (**poética**). La razón es lo que hace que el hombre sea hombre, es la esencia del hombre, es pues lo que hay de necesario en el sujeto humano, lo que permanece inalterable y siempre constante.

El que nos brinda los primeros vestigios de esta concepción del hombre es Anaxágoras, filósofo griego que nació en Clazomenes alrededor del año 500 a. C. De él lo mismo que de los filósofos de su tiempo, sólo nos han llegado fragmentos. De la lectura de los mismos se extrae la interpretación de su filosofía. A grandes rasgos las ideas principales son las siguientes: Anaxágoras, al igual que todo griego de su época, parte de un caos primigenio, idea que por otra parte ya se halla en Hesíodo. Pero a la pregunta de ¿cuál es la fuerza que produjo dicho torbellino originario venciendo así la inercia de la materia, dando entonces lugar a la formación del mundo?, el filósofo nos responde que es una cau-

sa única, de naturaleza intelectual, infinita y que conoce todas las cosas, a la que denomina con la palabra *Nous* que podemos traducir por pensamiento. Tal es sin duda el antecedente más lejano del motor inmóvil de Aristóteles.

Las cosas se generan por mezcla y se destruyen por separación de elementos, nos dice Anaxágoras en el Frg. 17, pero el *Nous* no está mezclado con nada (Frg. 12). Sin embargo existen algunos cuerpos en los que también hay *Nous*, nos termina diciendo en el Frg. 11. Ahora bien, los cuerpos a los que se refiere son los cuerpos vivientes, fundamentalmente los cuerpos de los hombres, que en virtud de un mayor desarrollo biológico tienen acceso directo a lo divino, debido a que las potencias comunes a todo espíritu pueden manifestarse en él con mayor amplitud. Es precisamente por medio de este *Nous* como se logra entender el orden y la armonía que reina en el universo.

De Anaxágoras tendemos un puente hasta Platón, que cae a la vida unos cien años después. Muchas son sus obras que han llegado hasta nosotros en forma de diálogos. Es Platón uno de los faros que con mayor intensidad ilumina el pensar del hombre a través de la historia. De ahí que su obra haya sido analizada extensamente en todas las épocas. Nosotros, por nuestra parte, sólo nos limitaremos a alguna cita y a un resumen por demás somero de su antropología.

Concibe Platón al hombre como un compuesto de cuerpo y alma, pero entendiendo siempre que el alma es una entidad distinta del cuerpo. Es decir, el alma y el cuerpo son dos realidades heterogéneas que mediante su unión hacen posible ese ente que denominamos hombre. Pero en esta unión no logran configurar una sustancia única, como va a entender posteriormente Aristóteles y la tradición escolástica de él deudora. El cuerpo no es más que la cárcel del alma, nos dice Platón, ofreciéndonos una concepción dualista del hombre. El alma es lo fundante de la naturaleza humana, de ahí que en su diálogo **Alcibiades** llega a decir que "el hombre es su alma".

Ahora bien, lo propio del alma es el **pensamiento**, el ser racional; y por medio de ésta su cualidad más propia, se pone en contacto con las realidades inteligibles. Al cuerpo le pertenece, por su parte, el conocimiento sensible. Vemos pues cómo para Platón en el hombre lo esencial es el alma y ésta entendida como pensamiento, como logos.

A Platón sigue su discípulo Aristóteles. Pero para referirme a él, prefiero hacerlo por boca de Werner Jaeger, filólogo y heleanista, que de ninguna manera se encuadra dentro del marco de la filosofía aristotélica, sino que se aproxima al filósofo de Estagira

desde una perspectiva fundamentalmente erudita, y que en su aún insuperado libro **Aristóteles** nos dice: "Es la única gran figura de la filosofía y de la literatura antigua que no ha tenido jamás un renacimiento. Por la simple razón de que pasados incluso los días del Humanismo y de la Reforma, siguieron los hombres necesitando aún demasiado de su contenido. Tanto Melancthon, como los jesuitas edificaron su teología sobre la **Metafísica**. Maquiavelo sacó sus reglas de la **Política** y los críticos y poetas franceses las suyas de la **Poética**. Moralistas y juristas se apoyaron en la **Ética** y todos los filósofos hasta Kant, y aún más acá, en la **Lógica**". Consideramos que lo dicho por Jaeger acá, nos exime de todo comentario. Sólo podríamos añadir para mostrar hasta qué punto concibe Aristóteles al hombre como racional, que frases como "El hombre es el único animal que posee logos (razón)", o, "Lo mejor y más deleitoso para el hombre es la vida según la inteligencia, porque esto es principalmente el hombre, y esta vida será por consiguiente la más feliz", son frases tomadas de las obras más representativas de su pensamiento.

Con la figura del filósofo de Estagira, llega a su punto más alto el pensamiento genuinamente griego. Pero como toda llegada a la cumbre implica un ulterior descenso, el pensar griego, afectado por influencias heterodoxas a él, comienza a descender por los caminos del epicureísmo, estoicismo, eclecticismo, desembocando en la coyuntura constituida por la convergencia, por un lado, del pensamiento bíblico, y por otro de la aspereza intelectual romana. Mas ninguna de estas corrientes negó el carácter racional del hombre, puesto que todas ellas en última instancia, le son deudoras.

Luego de esto nace Cristo y con Cristo la Iglesia, y con la Iglesia la teología con mayúscula. Y es ésta, la teología, la que a través de sus grandes figuras tales como San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Duns Escoto, se sirve de la filosofía griega, tomando y quitando de Platón y de Aristóteles, para nombrar los autores principales, lo que le es conveniente en orden a expresar formalmente el mensaje cristiano.

La filosofía se convierte entonces en **sierva de la teología**, sierva en el sentido de que sirve de base racional a la teología. Ello significa que dicha teología, al tener tal base de sustentación, nunca negó los postulados básicos de la filosofía de que se sirvió. Y el postulado fundamental de la filosofía griega respecto del hombre, como ya hemos visto, es que éste es **racional**. La teología agrega al carácter de **racional**, el carácter que el Datum revelado le brinda, que es el de **creatura**.

Tenemos pues consolidado el concepto tradicional de hom-

bre. Que nace a partir de la filosofía griega como **racional**, y como **creatura** proviene de la tradición bíblica, sintetizándose por medio de la labor de los teólogos y filósofos cristianos en el concepto complejo de **Creatura Racional**.

El hombre es pues, para la concepción tradicional, una **creatura racional**, y estas dos notas forman una unidad indisoluble.

Otros son los aires y el ambiente que se comienza a vivir a partir del siglo XIV de nuestra era. El hombre baja su mirada del cielo a la tierra, y busca en su interior las certezas indubitables que en el mundo exterior no halla. Y que no halla no porque el mundo exterior no sea real y verdadero, sino porque el hombre comienza a dudar del principio por el cual la realidad es. Dicho metafísicamente, se va incubando una nueva concepción de los entes y del ser de los entes. El mundo, en expresión de Heidegger, se va convirtiendo en imagen, o mejor, nace la época de la imagen del mundo. Le corresponde a Descartes (1596-1650) con el "ego cogito" inaugurar filosóficamente dicha época. El hombre no es para éste más que "res cogitans", una cosa que piensa. Deudores de él son Espinoza, Malebranche, y el Iluminismo del s. XVIII que si por algo se caracterizó fue por la confianza desmesurada que puso en la razón. Por otro lado tenemos el empirismo de la isla (Inglaterra), con Locke, Hume y Berkeley, para quienes el problema fundamental es el del conocimiento, pero que en ningún momento pusieron en duda la racionalidad del hombre.

Tanto el racionalismo como el empirismo se caracterizan por ser analíticos, ya que el uno como el otro están persuadidos, debido a las influencias de la matemática y su método, que la verdad se encuentra en los últimos elementos. En los dos casos los elementos se llaman **ideas**, que el racionalismo entiende como contenidos intelectuales de la conciencia y el empirismo como contenidos sensibles o rastros de las impresiones. La diferencia entre estos dos tipos de análisis es que el primero concede privilegio a la razón entendida como facultad del alma y el segundo concede privilegio a la percepción sensible.

Ante esta doble alternativa surge el filósofo de la Razón Pura, Emanuel Kant (1724-1804). Kant no duda de que la esencia del hombre sea la racionalidad, pero nada en un mar de inseguridades con respecto a los alcances y recursos de la razón. De ahí que el núcleo de su producción se orienta a responder a la pregunta, qué es la razón, cuáles son sus recursos y sus límites. Kant viene a constituir con su filosofía una síntesis entre el empirismo y el racionalismo; y viene a ser también el último de los filósofos que vivieron antes de la quiebra del concepto tradicional de hombre.

2. CONCEPTO MODERNO DE HOMBRE

Hegel, como dijimos al comienzo, es el que inaugura el concepto moderno de hombre. Esto no quiere decir que el concepto tradicional no tenga vigencia en nuestros días. Simplemente decimos que con Hegel entra a regir otro tipo de mirada, otro tipo de forma para entender la realidad; yace una nueva metafísica. El concepto de ente, de realidad, es diferente, y por consiguiente lo es también el concepto de hombre. Hegel entiende que la realidad es dialéctica, es decir, que está sometida a un perpetuo devenir, y esto debido a que de suyo es contradictoria. La realidad es una constante lucha de opuestos. Por otro lado afirma que la realidad es racional y que todo lo racional es real identificando así razón y realidad. Pero como la realidad es dialéctica, no es estable, no es sustancial, también la razón perderá el carácter de constante, que siempre había ostentado; la razón es entonces dialéctica. Así pues la primera nota que podemos afirmar de la moderna concepción es que ella **niega la constancia de la razón humana**. Agreguemos asimismo el **carácter de histórico que adquiere la razón** en dicha concepción debido a que la razón se va constituyendo a través de los distintos movimientos o figuras de la historia de la humanidad hasta llegar a autorealizarse a sí misma como libre cuando logra devenir Saber Absoluto. Así nos lo hace saber Hegel al comienzo de su **Filosofía de la historia** cuando dice: "El hombre es un fin en sí mismo gracias a lo divino que hay en él, gracias a aquello que desde el comienzo hemos denominado Razón y en cuanto ésta es activa y se autodetermina y la hemos llamado Libertad".

En el pensamiento hegeliano la razón se identifica con la libertad, el espíritu, la idea y Dios; la razón se va realizando a través de la historia y en ella adquiere su objetividad, anulando así la enajenación a que se había sometido en la creación hasta llegar a convertirse en Saber absoluto. Vemos así cómo la misma esencia humana, la razón, está sometida a la mutación, no siendo una naturaleza, una permanencia, una sustancia. Es sólo una etapa, una figura, un momento de la gigantesca teodicea hegeliana.

De la filosofía hegeliana se desprenden dos corrientes: una, que intenta concordar a Hegel con la religión cristiana y asume su filosofía en su totalidad, y otra, la llamada "izquierda hegeliana", que son los distintos materialismos, que apoyándose fundamentalmente en su dialéctica, la convierten en un método para transformar la realidad. Como sólo la izquierda adquirió una implicancia histórica significativa, en ella nos vamos a detener no sin antes aclarar que la otra corriente se desarrolla actualmente en forma muy pronunciada, debido sobre todo a la labor de los teólogos progresistas y filósofos cristianos de avanzada, generalmente pro-

testantes. La izquierda hegeliana se despliega en tres vertientes que son: el materialismo naturalista de Feuerbach, el histórico o dialéctico de Marx, y el científico de J. Moleschott. Los nuclea a todos la conciencia de que lo único eterno es la materia.

Feuerbach va a reducir el dios hegeliano al hombre, a la conciencia del hombre. Es decir, Dios va a ser un producto generado por la conciencia humana, va a ser el resultado de un proceso lógico; su realidad es puramente mental, una mera proyección de la conciencia. Escuchemos lo que nos dice al respecto en **La esencia del Cristianismo**. "La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo". De esto se desprende claramente que Dios es realmente el hombre, lo que equivale a decir, que Dios no existe.

Moleschott, por su lado, afirma que la única realidad es la materia, y que inclusive el pensamiento y el amor están íntimamente vinculados a la materia o elementos materiales de que se nutre el cerebro. La reflexología soviética lo considera un patriarca.

Finalmente llegamos al materialismo histórico o marxismo que entiende al hombre esencialmente como "homo oeconomicus". El hombre es en última instancia un **ente económico**. El absoluto hegeliano es sustituido por las relaciones económicas y así la historia es interpretada como lucha de clases.

Respecto de la interpretación marxista de la historia suele presentarse una objeción básica: Si el marxismo es una filosofía dialéctica, pues entiende que el último fundamento de la realidad es la contradicción, e interpreta la historia como una sucesión progresiva de las distintas figuras económicas que se han dado —economía esclavista, feudalismo, economía burguesa o capitalismo, y economía proletaria o comunismo—, entonces el comunismo es una etapa o congela la dialéctica. De hecho, y dado que la sociedad comunista de los productores asociados se presenta como un fin en sí misma, como el Paraíso en la tierra, el marxismo debe renegar de su proposición básica, aquella que nos dice que la realidad es dialéctica. Esta objeción no ha sido jamás respondida desde Lenin a Breznev y desde Marx a Garaudy.

Resumiendo podemos decir que una segunda consecuencia que debemos extraer de lo hasta aquí dicho, para ir así configurando el concepto moderno de hombre, es la derivada del materialismo que niega, al negar expresamente la existencia de Dios, el carácter esencial del hombre como **creatura**. Es decir, el materialismo niega que el hombre sea creatura de Dios. En forma paralela al materialismo se desarrollan las teorías naturalistas, po-

sitivistas y pragmáticas, cuya premisa fundamental consiste en atenerse a los datos **de la experiencia sin trascenderlos**, sin ir más allá de la mera experiencia, es decir, limitarse a lo que se nos da por vía experimental sin buscar las causas que lo producen.

La concepción moderna considera al hombre como "**homo faber**", que podríamos traducir como "hombre técnico". Según ésta concepción, entre el hombre y el animal no hay **diferencia esencial** sino sólo una **diferencia de grado**. De acuerdo a esta teoría se encuentran en el hombre todos los elementos que se hallan en los seres vivientes, sólo que en el hombre están de una manera más desarrollada. **La razón** que parece darse en el hombre no es más que el resultado de una evolución de las propiedades que ya se encuentran en los monos antropoides. Así pues el hombre puede ser definido por estas corrientes filosóficas, como el único animal que trabaja, que opera con instrumentos artificiales. Esta definición es equiparable a aquella otra que dice que el hombre es el único animal con pulgar oponible, puesto que las dos son definiciones de caracteres no esenciales.

La tercera proposición que podemos extraer para definir el concepto moderno de hombre, surge claramente de lo que acabamos de exponer: El hombre ya no es considerado como un animal racional, sino que sólo es un momento más en el proceso evolutivo de los seres vivos. Puesto que tan racional como él es un pitecántropo u otra especie inferior.

Apreciamos así cómo aproximadamente a mediados del último cuarto del siglo pasado logra constituirse en forma acabada el concepto moderno, según el cual el hombre ni es creatura ni es racional.

Un siglo transcurrió ya. De la concepción moderna nuevos frutos han salido. Al positivismo comtiano sigue el positivismo lógico y la filosofía inglesa y norteamericana que llena los pizarros de signos y fórmulas, sin decirnos nada sobre el hombre y sus problemas. Creo personalmente que porque nada tiene que decirnos, puesto que es una filosofía de formas y sin contenido alguno, no hace ninguna predicación de existencia.

Reaccionando contra el positivismo, pero nutriéndose en los principios de una metafísica del devenir, surge la corriente vitalista. Junto a ella, aunque de noble origen, aparece el existencialismo, que adquiere una gran implicancia. Sobre todo el existencialismo publicitado del literato Jean Paul Sartre. Si algo puede destacarse como factor común de los diversos tipos de existencialismo, es el primado de lo irracional, el poner el acento en la existencia y no en la esencia de las cosas, como asimismo la vía emocional y subjetiva que utiliza para el conocimiento de las mismas.

El materialismo, por su parte, tanto el positivismo lógico americano, que nada dice acerca de lo justo o injusto de las relaciones entre los hombres, como el marxismo, que libera en teoría y esclaviza en la práctica, presionan en forma arrolladora no tanto por su fuerza teórica o filosófica sino más bien debido al oro que los ciudadanos del mundo han puesto a su servicio.

Llegamos así, después de esta rápida y sintética caminata por el mundo de las ideas, a nuestros días. Hoy están presentes y actuantes las dos concepciones fundamentales del hombre, la tradicional y la moderna. La moderna, a través de sus últimos representantes nos va a decir que el hombre es una pasión inútil, que es un ser para la nada, que es un perverso polimorfo. La tradicional nos sigue diciendo que el hombre es una criatura de Dios, que es un ente porque participa de ser, que el hombre es por esencia racional.

En este contexto adquiere toda su luminosidad una sentencia de Nietzsche, especialmente si la referimos a la concepción moderna: "El hombre contemporáneo —dice— ha enturbiado las aguas para que parezcan más profundas". A lo que agregamos, para terminar, que el concepto tradicional del hombre está siendo nuevamente sacudido en nuestros días por el irracionalismo y por la desacralización moderna, que intentan vaciarlo de contenido, disolviendo por un lado la razón en el sentimiento, y por otro, a Dios en la creatura.

ALBERTO BUELA

Libros Recibidos

- MUÑOZ, Jesús S. J., **Psiquismo inconsciente**, Universidad Católica de Cuyo, San Juan, 1982, 179 pgs.
- KELZ Carlos Ricardo, **Cuestiones fundamentales sobre educación**, Arché, Bs. As., 1982, 104 pgs.
- RUIZ SANCHEZ Francisco, **Fundamentos y fines de la educación**, Arché, Bs. As., 1981, 397 pgs.
- BELDA PLANS Juan, **Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma**, EUNSA, Pamplona, 1982, 397 pgs.
- SANGUINETTI Juan José, **Lógica**, EUNSA, Pamplona, 1982, 247 pgs.
- ALVIRA Tomás - CLAVELL Luis - MELENDO Tomás, **Metafísica**, EUNSA, Pamplona, 1982, 247 pgs.
- RODRIGUEZ LUÑO Angel, **Ética**, EUNSA, Pamplona, 1982, 261 pgs.
- SAN ALBERTO MAGNO, **Obras selectas**, Lumen, Bs. As., 1982, 141 pgs.
- HENDRIKSEN Guillermo, **Comentario del Nuevo Testamento. Exposición de Colosenses y Filemón**, Subcomisión de Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, Grand Rapids, Michigan, 1982, 271 pgs.
- VOCOS Francisco Javier, **Escondida claridad**, Arx, Bs. As., 1982, 91 pgs.
- VOCOS Francisco Javier, **El Gobernante**, Cruz y Fierro, Bs. As., 1982, 110 pgs.
- DANIELOU Jean, **Contemplación. Crecimiento de la Iglesia**, Encuentro, Madrid, 1982, 140 pgs.
- JIMENEZ DUQUE Baldomero, **Llamada y existencia**, Encuentro, Madrid, 1982, 156 pgs.
- DE GRAAF S. G., **El Pueblo de la Promesa. I: Desde la Creación hasta la Conquista de Canaán**, Subcomisión Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, Grand Rapids, Michigan, 1981, 556 pgs.
- D'ARNOUX Jacques, **Les sept colonnes de l'héroïsme**, Ed. de Chiré, Chiré-en-Montreuil, 1982, 556 pgs.
- BEINERT Wolfgang, **Introducción a la teología**, Herder, Barcelona, 1981, 244 pgs.
- DUMOULIN Heinrich, **Encuentro con el budismo**, Herder, Barcelona, 1982, 226 pgs.
- LOSSKY Vladimir, **Teología mística de la Iglesia de Oriente**, Herder, Barcelona, 1982, 207 pgs.
- WELTE Bernhard, **Filosofía de la religión**, Herder, Barcelona, 1982, 282 pgs.
- BUELA Alberto E., **La organización sindical (según el orden natural)**, Rioplatense, Bs. As., 1982, 66 pgs.
- MEINVILLE Julio, **El Comunismo en la Revolución Anticristiana**, 4ª ed., Cruz y Fierro, Bs. As., 1982, 174 pgs.
- MOLNAR Thomas, **Le Dieu immanent**, du Cedre, París, 1982, 111 pgs.
- RAMOS Fulvio - PODESTA Hernán, **Formación moral y cívica**, Cruzamante, Bs. As., 1983, 112 pgs.
- LLERENA AMADEO Juan R. - VENTURA Eduardo, **El orden político. Principios de Derecho Político**, AZ editora, Bs. As., 1983, 273 pgs.
- PRESAS Juan Antonio, **Anales de Nuestra Señora de Luján**, Ed. del A., Morón, 1983, 322 pgs.
- PEZZARINI Heriberto Marfa, **Batalla de Arroyo Grande**, Colmegna, Santa Fe, 1976, 197 pgs.

BIBLIOGRAFIA

JEAN-LUC MARION, **Dieu sans l'etre**, Communio/Fayard, París, 1982, 287 pgs.

En una época en que numerosas disciplinas en plena renovación, desde la física nuclear hasta la politología, reafirman la necesidad de la trascendencia como postulado tanto del saber como de la Ciudad, la teología, cierta teología, se pone a hablar un lenguaje extraño, en todo caso ambiguo desde el punto de vista religioso. Este lenguaje —locuaz, verboso, que acumula las palabras como las sillas en la pieza de Ionesco— se convierte en un instrumento al servicio de la separación de Dios y del ser, empresa heideggeriana que siguen numerosos pensadores inconscientes quizás de que están simplemente a remolque de una moda pasajera.

La obra de Jean-Luc Marion, pomposa y pretenciosa, presenta una verdadera orgía del **logos**; buscando en apariencia simplificar nuestra relación con la divinidad, el A. nos sumerge en especulaciones que eliminan los últimos elementos de comprensión que el esfuerzo teológico de los siglos había realizado. En un nivel mucho más vulgar, la empresa de Marion me recuerda un breve debate, hace veinte años, con el "teólogo del capitalismo", Miguel Novak, intelectual norteamericano. En aquellos tiempos, Novak estaba en la otra orilla, todavía no había hecho su conversión en dirección al reaganismo, flirteaba con "la muerte de Dios". En las páginas de la revista maritainiana de Nueva York, **Commonweal**, afirmó que "Dios" ya no era un término utiliza-

ble, tanto se ha abusado de él en el curso de los siglos. Muy modestamente, no proponía ningún otro. Mi respuesta, en todo caso, fue que también otros términos, como honestidad, verdad, moral, etc., han conocido muchas tentativas de tergiversación, lo cual no impide que sus usuarios sepan exactamente a qué atenerse respecto de ellos. Yo aconsejaba asimismo conservar la palabra "Dios" todavía por un poco de tiempo. Y, en efecto, la palabra y la cosa (si puedo expresarme así), ya no están tan condenadas a muerte.

En otro plano, claro está, Marion adopta la posición de Novak, yendo incluso más lejos, hasta ingresar en lo grotesco. A partir de la p. 72, pide al tipógrafo distinguir primero entre Dios y "Dios" (entre comillas), luego que ponga una X anuladora sobre este término que tantas pruebas ha sufrido, para indicar su abolición. Las páginas del libro toman así un aspecto ridículo e incómodo para la lectura, porque, aun permaneciendo Dios como tema general, se lo expresa en cada página de tres maneras: Dios, "Dios" y Dios (tachado con una X grande y grosera). La claridad de la exposición, si se puede hablar de claridad, no queda mejor servida... que Dios mismo.

¿Por qué esta acrobacia? Es signo ante todo de su condición de epígono respecto de Heidegger, gran prestidigitador de las palabras, que tanto gusta separar de su contexto, descomponer en sílabas, hacer su circuito etimológico (a menudo fantasioso), privarlas del prefijo o del sufijo, hacerlas pasar por su laboratorio de alquimista verbal. Jean-Luc Marion, por su parte, trata de hacer sufrir, no a la

lengua de Hegel sino a la de Descartes, los mismos juegos, juegos de palabras y retruécanos. El fastidio me impide transcribir más que uno solo de estos juegos: "Raturer Dieu indique que Dieu rature notre pensée parce qu'il la sature", imagen inventada únicamente para la rima, porque la idea no significa nada. Sin embargo, las páginas están... saturadas de cosas por el estilo.

El contenido de la obra, bajo el amasijo de palabras, es la demostración (heideggeriana) de que el Dios objeto de nuestra oración, etc., corre el peligro de convertirse en ídolo —Hegel diría: reificarse— porque "el ídolo consigna y conserva en su material el resplandor donde una mirada se fijó" (p. 24). No solamente la mirada, también y sobre todo el concepto: conceptualizar a Dios, llamarlo "Dios", es hacer de él un ídolo —lo que declara abolido de un golpe la empresa teológica, e incluso la fe simple del carbonero. Este, en efecto, no es sino un ser humano, lo que olvidan nuestros juglares terminológicos. Cualquier cosa que queramos expresar, desde la blasfemia hasta la unión mística, desde reprender a un niño hasta pronunciar el Sermón de la Montaña, debemos para ello servirnos de palabras, de conceptos, de representaciones, de definiciones. Desde que Nietzsche ha desvalorizado los conceptos (salvo el de "desvalorización de los conceptos"), teniéndolos por vulgares instrumentos al servicio de nuestros intereses bajos y egoístas, o sea, fisiológicos (cf. mi obra, *El Dios inmanente*, cap. III, Ed. du Cedre, 1982), se ha instaurado en el ambiente germánico un verdadero *auto de fe* de palabras que son quemadas en las hogueras, cuyas llamas mantienen los filósofos.

En un artículo sobre los heideggerianos me he referido a la empresa contenida en el corazón del sistema, la separación de Dios respecto del *ser* y, concurrentemente, la separación del Antiguo Testamento respecto de la filosofía griega. El interés de la empresa es desacreditar la obra cristiana que consiste, según esos críticos, en una síntesis entre Platón y Moisés,

lo cual es falso porque el cristianismo trasciende no solamente la religión mosaica sino también el aporte helénico. Pero esto es otra historia. Baste notar acá que a los ojos de Heidegger y de sus epígonos —y Marion retoma la imagen de su maestro— Dios es aquel "delante del cual David se puso a cantar y a danzar", no es la idea pura de Platón. Esto ha sido evidente desde siempre, porque Dios es para el cristiano el *Cristo encarnado y resucitado*, cosa que escandalizó tanto a los Judíos como a los Griegos, mientras que éstos tenían el mayor respeto por la doctrina platónica. Pero lo importante para Jean-Luc Marion es mostrar que por medio de su inteligencia el hombre es incapaz de llegar a Dios. A este respecto cita a Nietzsche: "Un Dios que debe primero hacer demostrar su existencia es, en última instancia, un Dios muy poco divino, y la demostración desemboca en una blasfemia" (p. 55). Luego Marion decreta la consigna heideggeriana: "(Es menester) pensar a Dios sin ninguna condición, ni siquiera la del Ser, por consiguiente pensar a Dios sin pretender inscribirlo o describirlo como un existente" (p. 70).

El libro contiene 287 páginas, pero a partir del primer cuarto los juegos están hechos, la tesis presentada. Presentación inútilmente pesada y pedante, que se refiere sin embargo a la distinción cara al autor, entre el ídolo y el icono, el primero que bloquea, nos dice, la mirada, el segundo, "dejando que la mirada del hombre se pierda en la mirada invisible que visiblemente lo contempla" (p. 32). No se ve muy bien el lugar del ensayo sobre el icono y el ídolo —ensayo retomado de otra obra en la que constituye el tema principal— en la tesis más vasta de la separación del *ser* y de Dios. Esta tesis es, sin duda, muy vieja, remontándose a Dionisio Areopagita, a la *vía negativa*, y culminando en el "Dios divino" de Heidegger. Dios es de tal manera inaccesible que los conceptos humanos no solamente son inadecuados para hablar de él, sino que su mismo uso es un signo de desprecio, su intento de representar a Dios una sujeción. Acabamos de decir más arriba que ésta es una po-

sición absurda porque el hombre habla y conceptualiza. Es una posición falsa también porque el lenguaje no es una convención, un añadido puramente humano —como lo quería Nietzsche y en general los nominalistas—, sino una creación divina que, a la manera de la inteligencia e inseparable de ella, tiende a decir lo verdadero. En resumen, la conceptualización desemboca en el *ser*, y cuando afirmamos que *Dios es*, no inventamos nada arbitrariamente, sino que constatamos un lazo necesario, indestructible.

¿Qué piensa de ello Jean-Luc Marion? Según ya lo hemos dicho, recomienda a Heidegger no pensar a Dios como un existente (p. 70). Porque, prosigue cuatro páginas más adelante, "si Dios no es porque no tiene ser, pero ama (*sic*), entonces ninguna condición puede restringir su iniciativa, su amplitud, su éxtasis" (p. 74). Es inútil decir que la teología queda aplastada por este discurso. Por lo demás, Marion lo dice claramente: "La teología no se refiere a 'Dios', se refiere el Faktum de la fe en el Crucificado, hecho que sólo la fe recibe y concibe. Ella no conquista su scientificidad sino fijándose en el hecho positivo de la fe, a saber, la relación del creyente con el Crucificado... 'La teología, decía Heidegger, sigue siendo una ciencia óptica al mismo título que la química'" (p. 98). Y más brevemente: "La teología no puede acceder a su estatuto auténticamente teológico a menos que se deshaga continuamente de toda teología" (p. 197).

La obra de Marion podría encontrar una especie de justificación si después del desmantelamiento de la teología, es decir, del discurso racional sobre la divinidad, el A. cambiara de lenguaje y de tono y emprendiera una profundización mística, o bien se pusiera a "cantar y a danzar delante de Dios". Evidentemente, los más grandes místicos no han contradicho lo que una razón prudente propone como elementos del conocimiento de Dios; sin embargo, el misticismo constituye otro registro que merece que nos ocupemos de él con la misma atención con que estudiamos las otras aproximaciones a Dios. No parece ser

tal el objetivo del A.; la segunda mitad de su obra se pierde en especulaciones por lo menos tan extrañas a Dios "ante el cual David cantó y danzó" como cualquier teología escolástica. La teología es para él, según lo hemos visto, una *logía* que se borra ante el *theos*; sin embargo, el A. no sigue su propio programa, no habla casi de Dios sino tan sólo de otra *logía*, verborrágica y abstracta hasta el colmo. Debemos pues concluir que el objetivo del libro no es aislar la divinidad pura de los sedimentos antropomórficos, sino lanzar una empresa que divorcie a Dios a la vez del *ser* (de la ontología) y del bien y del mal (dimensión moral). "No puede morir —escribe Marion, hablando de la "muerte de Dios"— sino el Dios moral, porque sólo él depende de la lógica del valor" (p. 46). Y cita a Kant que postula un "Dios útil para nosotros en cuanto seres morales" (*La religión en los límites de la razón pura*). La verbosidad y el exhibicionismo de una erudición más que pedante no pueden disimular que se trata de un esfuerzo teológico (menos teológico de lo que se piensa) para escamotear a Dios bajo el pretexto de descubrirlo por fin, después de milenios idólatras, los milenios cristianos.

THOMAS MOLNAR

PIERRE CHAUNU, *El pronóstico del futuro*, Herder, Barcelona, 1982, 322 pgs.

El A., profesor en la Sorbona, conocido ya por su abundante producción histórica y por sus virulentas tomas de posición, nos pone ahora al corriente del fondo filosófico que da sentido a su trabajo y a su combate.

1. Un atentado contra la vida

En un libro —que el A. subtítulo: "Crisis de nuestro tiempo. La memoria y lo sagrado"— se teje un acabado análisis del momento dramático que vive la humanidad actual sumersa en la "violencia anónima" (p. 21). Por una paradojal ironía, esta sociedad

que ha querido exaltar la vida y la libertad, está asesinando la vida y la libertad. Hacia 1960, la civilización europea se enteró, por una encuesta, de "que la mitad de los nacimientos no se habían deseado" (p. 64); hoy se sabe que los abortos legalizados —niños asesinados— en América, Japón, Rusia y las dos Europas suman entre 5 y 6 millones al año (cf. p. 29). La revolución anticonceptiva se ha desarrollado también en el Este, sobre todo con el aborto, complemento normal del Gulag, mientras que en Occidente, "tres decenas de millones de esterilizados en cinco años vienen a sumarse a los 7-8 millones de abortos que se realizan cada año" (p. 77). Bien concluye el A. que al lado de esta matanza perpetrada en frío, las guerras de los dos últimos siglos —incluyendo los presuntos 6 millones de judíos asesinados por los nazis— parecen episodios modestos de violencia controlada. En la India, Indira Gandhi impuso en nueve meses, por una campaña de vasectomía, la mutilación irreversible de más de 7 millones de varones; "tamaño genocidio se perpetró sin provocar la menor reacción en las conciencias sensibles" (p. 61). Esto es quizás lo peor: "Jamás se han organizado desfiles con pancartas para protestar contra esas fábricas donde se trama la muerte dulce, lenta, indirecta, pero segura de la especie" (p. 45).

Por otra parte, dada la fecundidad de las razas no-civilizadas, el efecto más previsible, y sin embargo el menos previsto, de la revolución anticonceptiva habrá sido el de hacer cambiar de color a la humanidad en el lapso de una generación. "¡Y pensar que todo ese arsenal se había concebido para frenar la explosión demográfica del Tercer Mundo!" (p. 75). Pero es que en el fondo de este drama late un tedio generalizado y la acedia de la vida. Como dice crudamente el A., ¿para qué engendrar hijos y destinarlos a un mundo así? (cf. p. 69); esto en Occidente, pero también en Rusia, donde "traer hijos al mundo es proporcionar rehenes al Estado" (p. 78).

De este modo, el mundo, que caminaba feliz y risueño por las vías de la anticoncepción, se encuentra ante

la perspectiva del próximo advenimiento "de un mundo marchito, arrugado, enfermizo, falto de jóvenes y por tanto de ímpetu, sin inventiva, sin gran generosidad, sin todo aquello que constituye la verdadera sabiduría" (p. 16).

El A. deduce sagazmente una consecuencia trágica: el derecho al aborto, arrancado en nombre de un propósito sobre la libertad, a matar absolutamente, a extirpar el ser a un hombre llamado a un destino eterno, tiene graves consecuencias, ya que "el derecho a asesinar la libertad divina no puede menos de ser preludio del derecho de aniquilar otras libertades" (p. 155). El mundo moderno ha hecho de la libertad un 'Absoluto', es decir, ha introducido el absoluto, que de por sí no existe sino fuera de lo temporal, en el ámbito terrestre, y "una sociedad del absoluto de libertad es una sociedad opresiva" (p. 15).

2. Sociedad terrena y sociedad teológica

Si bien no estamos en un todo de acuerdo con el análisis del proceso histórico de los últimos siglos que elabora el A., sin embargo creemos que ha entendido bien hasta qué punto es Rousseau, con su "Contrato social", el padre putativo de todos los sistemas **ideocráticos**. No en vano la Revolución Francesa, que tanto exaltó la propiedad como derecho inviolable y sagrado del individuo, piedra basal de su libertad, arrebató a la Iglesia sus propiedades, sabiendo que así le quitaba la libertad. Sobre tal base, se quiso fundar la concepción moderna de una sociedad terrena que pueda darse el lujo de prescindir de la sociedad teológica. La casi simultánea acentuación de los filósofos sobre el "conocer" y ya no más sobre el "ser", contribuyó a que la sociedad se fuera acostumbrando a vivir sin metafísica. Pues bien, en un sistema ordenado, "la sociedad civil supone que existe, en alguna parte fuera de su radio de acción, una sociedad de las causas primeras y de los fines últimos" (p. 126), que el A. llama la Iglesia o "las Iglesias". Porque de por sí a la sociedad civil no le compete decidir nada sobre el ser, el origen

y el destino del hombre. Fue la serpiente del Génesis la que insinuó lo contrario cuando, al exhortar al hombre a su autonomía —"seréis como dioses"—, le hizo creer que el sentido del mundo está en el mundo. "Desde hace cuarenta mil años, nos empeñamos en seguir el consejo dado a nuestra madre Eva, y sólo con la muerte... caemos en la cuenta de nuestro error" (p. 286).

Si bien en el mundo medieval la Iglesia intentó a veces inmiscuirse en lo temporal, y el Estado entrometerse en lo espiritual, esto acaecía tan sólo de facto; de iure, en teoría —que es lo más importante—, se entendía que había dos reinos, y que había que darle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Es lo que el A. llama una sana "laicidad" del mundo. Tal equilibrio se ha roto en el mundo moderno. Lo demuestra la concepción que anima a la cosmovisión marxista con su insita ideocracia, es decir, "el discurso de un Estado, de una sociedad civil sobre el ser y el sentido de la vida" (p. 259). En este caso, la sociedad civil se sale de su campo para suplir la sociedad metafísica que ha destruido en su seno, y asume así el "discurso ontológico" degenerando en sociedad sacrilega y opresora. Este cubrir el oficio de la Iglesia con el mensaje socialista no sólo se cumple en la URSS sino incluso "en el Gulag color rosa del modelo sueco" (p. 164). La Revolución Rusa ha resuelto "el destierro de la memoria" (p. 109) para que nada quede del antiguo discurso metafísico y sea totalmente suplido por la nueva ortodoxia marxista; en vez de la memoria, el profetismo; y para custodiar el nuevo Edén político-teológico "las alambradas y las torres de observación, esos ángeles de espada ígnea, guardianes de un Edén que más valía no ir a ver" (p. 109).

La sociedad llamada occidental ha optado por otro esquema: la renuncia simple y llana a todo proyecto metafísico, y la ignorancia de una sociedad distinta de la civil, encargada de enseñar el sentido de la vida. Ya no es más la Iglesia la que asume sobre el

ser, la muerte y el destino del hombre un discurso que da un sentido genuino a la vida y a la muerte. "El debilitamiento y la perversión del discurso de las Iglesias cristianas es el elemento clave de la crisis de nuestra civilización" (p. 129). Vivir nomás, sin saber por qué ni para qué. Es obvio que una sociedad así no puede estirarse en su existencia. De ahí que, para cubrir ese bache voluntariamente provocado, haya debido recurrir... nada menos que al socialismo. Y así "en nuestras sociedades occidentales, la indispensable función escatológica y el ministerio profético fundamental han sido asumidos por el proyecto socialista" (p. 89). Ese marxismo, que en los países comunistas no es capaz de desempeñar el papel de contrapeso motivador, o sea proporcionar a la sociedad civil razones para existir, ha acabado por convertirse "en la gran religión de la sociedad liberal, la religión que da a la vida un sentido" (p. 130). Pero ¿qué forma de marxismo? Una religión, para agradar, no debe presentarse con demasiadas exigencias; la oferta marxista se hace al mundo occidental con una fórmula diluida, aceptable. Y así, al no existir en Occidente un verdadero discurso teológico, "las distintas formulaciones de la utopía socialista proporcionan a millones de seres un pobre remedo de esperanza, la suficiente al menos para sobrevivir" (p. 132). "En este mundo enfermo, a fuerza de replegarse en la libertad, el socialismo permite, sin discurso alguno sobre la vida y la muerte —pues lo esencial de Marx está tan vacío como la filosofía de las Luces—, gozar de un fugaz cuarto de hora vivido en común, un cuarto de hora menos para no pensar en la muerte. El proyecto socialista se precipita, pues, en el vacío dejado por las Iglesias. Es dudoso que pueda colmarlo" (p. 135). De este modo el socialismo responde a la inanidad del Occidente que ha levantado la bandera de la libertad. Pero la libertad ¿para qué?, como exclamara Bernanos. El marxismo trae su respuesta.

Valoramos estas reflexiones del A., aun cuando nos parece no haber entendido bien el tema de las relaciones

de la Iglesia y del Estado, acusando de "agustinismo político" lo que fue la armonía lograda en la Cristiandad, hecha de distinción pero también de unión y concordia; distinguir para unir, como diría Maritain. Se trataba de algo más que de una mera coexistencia pacífica entre dos sociedades, como parece preconizar el A. Sin embargo, sus juicios son dignos de atención. Chaunu ha visto bien el drama de nuestro tiempo, la falsedad del aparente enfrentamiento entre Oriente y Occidente; a pesar de sus presuntas diferencias, se entienden bastante bien y prácticamente no necesitan de intérprete, porque han encontrado un lenguaje común, "este esperanto del poder ideológico y de un mundo sin gracia, sin brillo, sin esperanza" (p. 107).

3. La abdicación de las Iglesias

La ausencia de la sociedad teológica no se debe tan sólo a la ignorancia u hostilidad que le manifiestan las sociedades civiles, sino a su propia defección. Precisamente cuando más lo necesitaban las sociedades civiles, las Iglesias están pasando por una situación de crisis. "En quince años esas Iglesias han perdido la mitad de su auditorio, lo que carece relativamente de importancia en comparación de otro hecho muchísimo más grave: las grandes Iglesias oficiales han llegado a perder hasta las nueve décimas del contenido de su mensaje tradicional" (p. 39). Chaunu habla de un naufragio "en presencia de tripulaciones desconcertadas y timoneles dormidos" (ib.). Este decaimiento se advirtió ya en la década del 50 en las Iglesias protestantes, y a partir de la siguiente en la Iglesia Católica. "No se trata de un mero cambio de formas; es el fondo el que se va... Una crisis de esta envergadura, de esta amplitud y profundidad, en el corazón mismo de la religión y no en puntos tangenciales, una crisis sobre lo esencial y únicamente lo esencial, no tiene precedentes en la historia" (pp. 303-304). No pocos hombres de Iglesia, señala el A., sólo anhelan hacerse perdonar por la sociedad. De ahí su renuncia a todo discurso apolo-

gético. "Para defender una causa, hay que creerla justa" (p. 288).

Afirma Chaunu que en tiempos anteriores las Iglesias habían permanecido ajenas a las transformaciones del mundo, y se limitaban a repetir el mensaje inmutable sobre el sentido de la vida. "Y precisamente esta fuerza era lo que atraía hacia ellas a tantos hombres deseosos de oír otra cosa que lo que el mundo les decía. Cuanto más cambiaba el mundo... mayores eran la fuerza y el atractivo de una Iglesia que permanecía inmóvil" (p. 304). En cambio, en los últimos años, las Iglesias han salido al encuentro de la sociedad civil, ofreciéndose a resolver los problemas del orden temporal. Pero no era esto lo que la gente esperaba de las Iglesias, sino el mensaje evangélico de la vida y de la muerte y del destino del hombre. Nos parece que en esto el A. exagera un tanto, confundiendo quizás el horizontalismo —preocupación desproporcionada por lo temporal— con la auténtica refracción del Evangelio a las cosas temporales. Sin embargo, nos parece justa su acusación de cierto abandono de la predicación sustancial en pro de lo que no es sino la añadidura.

Chaunu insiste en su aserto: "Los nuevos clérigos de las viejas Iglesias, antes de responsabilizarse del discurso de la relación con el ser, del sentido de la vida, el mundo y la muerte, prefieren lanzarse al terreno propio de la sociedad civil para en él pronunciar, sin utilidad ni talento, un discurso meramente civil. Del laicismo postulado por la dignidad del discurso sobre el ser, la vida y la muerte, pasamos a un doble laicismo militante: el de los políticos y, todavía peor, el de los clérigos que renuncian a su función y velan con gran celo por que nadie más ocupe el puesto que han dejado vacante" (pp. 186-187). Así llegamos a la aberración de que algunos hombres de Iglesia se animan a hablar de todo, por ejemplo, a los economistas de economía, a los políticos de política, a veces con enorme ingenuidad y casi siempre con incompetencia; y el Estado, como en el caso de algunos países comunistas, empuña las riendas de la teología y des-

pliega "la apologética del brazo secular" (p. 288). "Pero al callarse igualmente la Iglesia, resulta que llevamos ya quince años oyendo toda clase de ruidos menos los que realmente debería importarnos oír: un discurso sobre el sentido de la vida y la muerte. En este particular, el mutismo es absoluto" (p. 288).

Para colmo, muchos clérigos no cesan de hablar contra los que les precedieron en el sacerdocio: "En estas acusaciones de clérigos contra clérigos, nos costará trabajo descubrir alguna alusión a la vida espiritual. Es un juicio de las gentes de dentro sobre aspectos externos" (p. 312), gente que quema lo que antes adoró y adora lo que antes quemó, "una Iglesia sin el mínimo respeto humano que impide ir a escupir en las tumbas mismas de aquellos de quienes tanto se recibió" (p. 314).

4. La Memoria y lo Sagrado

Para el A., el mal de nuestro tiempo, que afecta tanto a las sociedades civiles como a las sociedades metafísicas, es lo que llama "una enfermedad de la memoria" (p. 15). La sociedad, proyectada sin sentido hacia un futuro incierto, haciendo planes sin finalidad, sólo encontrará su solución en un cambio de naturaleza, es decir, que afecte a lo más hondo de su ser. Otras medidas técnicas podrán, a lo más, demorar su derrumbe ("un minuto más, señor Verdugo"). "El sistema actual no es viable. O desaparece, o desaparecemos nosotros" (p. 71).

A pesar de todo, Chaunu se niega a sucumbir al pesimismo. Cree que aún hay solución, pero sólo mediante una verdadera revolución. "No la de la evasión hacia adelante, como solidariamente la proponen los catecismos marxistas, el gran Gulag del comunismo estatal y el pequeño Gulag espiritual de los socialismos a la escandinava, sino la revolución de nuestro arraigo en la Memoria y lo Sagrado... La revolución de la Libertad...; la libertad de esperar la brusca fijación del tiempo en el más allá del tiempo; la libertad de reconquistar en nosotros mismos la me-

moria de la Eternidad" (pp. 85-86). Ya que "somos memoria", estamos obligados a "guardar memoria" y, en todo momento, "a hacer memoria de lo sagrado que ha sido depositado en nosotros" (p. 230).

En fin, se trata de un libro de gran interés y su autor revela una inteligencia llena de lucidez y agudeza. Hemos señalado ya algunas disensiones. No compartimos sus conceptos sobre la hominización, ni su juicio acerca de la fragmentación de lo que él llama imprecisamente "las Iglesias" (Cristo fundó una sola Iglesia), ni sus ideas acerca de la semejanza de fondo entre el modernismo y la Sapiniere, y varias cosas más. Sin embargo creemos que para un lector de criterio formado este libro podrá ser de inmensa utilidad.

P. ALFREDO SAENZ

JEAN DANIELOU, **Contemplación, crecimiento de la Iglesia**, Encuentro, Madrid, 1982, 140 pgs.

Admirable este conciso libro de Daniélou, de la colección "Communio", editado originalmente en Fayard por los redactores franceses de la revista católica internacional **Communio**. Lo que el A. intenta demostrar en esta obra, que transcribe un retiro dado por el A. a un grupo de laicos del Círculo San Juan Bautista, es que la contemplación del amor trinitario está en la base del compromiso del católico en el mundo. A partir del análisis de la oración, Daniélou explicará el misterio de la misión.

1. La oración

"La oración es un tiempo de vida contemplativa y de silencio", tiempo valiosísimo, ya que "la más alta ocupación es estar ocupado con Dios" (p. 13). Daniélou exhorta a restaurar en la propia alma el sentido de Dios, que es la suprema realidad; Dios es lo más importante por ser lo más real. En un error gravísimo de juicio,

la mayor parte de los hombres de nuestro tiempo otorgan importancia a las cosas secundarias e ignoran el primado absoluto de Dios. "El drama del mundo moderno es que no se ocupa de Dios" (p. 14). Y, sin embargo, una de las razones principales por las que el hombre existe es precisamente para dar testimonio de la adoración; de ahí la urgencia de "dar a Dios en nuestras vidas el lugar que le es negado por el mundo" (p. 14).

Daniélou trae a colación un precioso texto de Urs von Balthasar en su libro sobre la majestad de Dios, donde desarrolla la idea de que todo lo bello que hay en el mundo no es sino un reflejo de la gloria divina; lo que a veces nos abruma en la belleza de ciertas sinfonías, de ciertos paisajes, no es más que una manifestación de lo que constituye la gloria divina, el resplandor fulgurante de Dios tal como es en sí mismo. Pues bien, el orante es aquel que se pone frente a la belleza infinita de este Dios. El hombre moderno, en cambio, se postra ante su reflejos en el mundo, ignorando la fuente original. Santo Tomás expresó la verdadera actitud en una estrofa de su "Adoro te devote": "Jesu quem velatum nunc aspicio - Oro fiat illud quod tam sitio - Ut te revelata cernens facie - Visu sim beatus tuae gloriae". Entre el "velatum" y el "revelata" se da una relación muy sugerente. De momento, Dios está "velado", yo no lo aprehendo sino a través de sus manifestaciones visibles, que son velos. Re-velar es quitar el velo. Y es precisamente en la oración donde a veces el velo se desgarrar aunque sea tenuemente, un pequeño rayo de luz lo atraviesa, me toca, y logro gustar por un instante lo que puede ser el gozo infinito de la visión de Dios.

Orar es asomarse en Dios. "Orar es ante todo descubrir lo que es Dios en él mismo, maravillarnos de ello. Adorar es ser sensible a las maravillas de Dios, a las *mirabilia Dei*, dejarnos deslumbrar y embelesar" (p. 23). Por eso, no sólo deberé orar cuando me sienta impulsado a ello, como si fuera una cuestión de tempe-

ramento o de ganas, y como si fuese insincero orar cuando no siento la necesidad de hacerlo. "Ir a misa cuando no se siente nada por Dios no es en absoluto hipocresía: es fe... La sinceridad no consiste en poner los comportamientos en relación con los estados del alma, sino, por el contrario, en mantener los comportamientos pese a los estados de ánimo, en mantener las fidelidades profundas pese a las infidelidades superficiales" (p. 26). La oración es un acto simple y viril, que depende de la inteligencia más que de la sensibilidad. Daniélou tiene a este respecto una página que me resisto a obviar: "Desgraciados los que desprecian la inteligencia —que es un admirable don de Dios—, pero desgraciados también quienes no comprenden que la inteligencia misma está comprometida en el drama de la existencia, que hay pecados de la inteligencia, y que éstos son los más graves, porque alcanzan al hombre en lo que le es más esencial. Es la salvación de la inteligencia el estar de vuelta hacia la captación de la verdad en su plenitud. Pero nuestro mundo está lleno de inteligencias enfermas. Es éste uno de los aspectos del pecado original en el que acaso no pensamos bastante porque, por una falsa idea de la sinceridad, confundimos la inteligencia con el valor intelectual, mientras que lo que hace la inteligencia es el conocimiento de la verdad... El drama del error es uno de los aspectos más trágicos del universo del pecado" (p. 71).

La oración se basa en la fe. Y un acto de virtud teologal tiene siempre en sí algo de victoria. Victoria, ante todo, sobre sí mismo, ya que la oración supone la superación de las propias penas, de las ansiedades que frecuentemente se experimenta al principio de la oración, para captar que en Dios poseemos todos los bienes (lo que excluye las penas), y que Dios nos da su paz (lo que excluye las malas tristezas y ansiedades). "En la medida en que obtenemos esa victoria en la oración, somos capaces de obtenerla el resto del tiempo en la vida, poniendo las cosas en su verdadero lugar" (p. 21). La oración supone

un ingreso en el santuario de nuestra alma donde Dios mora. También ello implica una victoria sobre sí, ya que es menester atravesar tres zonas: la zona de las distracciones, algo no demasiado difícil; luego, la zona en que uno se encuentra a sí mismo, zona muy difícil de sobrepasar por lo cual no son pocos los que se frenan en ella; en fin, el fondo de nosotros mismos, nuestra intimidad, donde mora la Santísima Trinidad; en este descenso "sería preciso ejercitarse directamente, como una piedra que cae en el fondo del mar" (p. 33). Tal proceso de penetración en la intimidad propia y en la intimidad divina no siempre tiene resonancias en la sensibilidad, y puede ser que se realice en ese ambiente que los místicos llaman de "noche oscura", "donde las cosas de Dios tienen un carácter de despojo para nosotros" (p. 65).

Pero la oración no es sólo una victoria sobre sí mismo. La oración tiene también el carácter de un combate victorioso sobre el mundo, el carácter de un testimonio militante en el seno de un mundo que tiende a encerrarse en sí mismo: "Los cristianos tienen que testimoniar la trascendencia de Dios en un mundo que amenaza con morir de asfixia espiritual. Aun a riesgo de chocar, necesitan mantener esta 'ventana abierta al infinito de Dios'" (p. 28). En este sentido, agrega el A., "la oración en nuestra vida es un combate, pues va a contracorriente de los hábitos del mundo en que vivimos, y donde cada vez se le reserva menos espacio" (p. 31).

La contemplación: he ahí la forma más alta de la oración, dejarnos tomar por Dios, por su esplendor, por su belleza, y permitir así que brote en nosotros esa forma de admiración que es la adoración. "Pero orar es también pedir, no en el sentido de que la oración fuese algo interesado, sino en el sentido de que es la expresión de la pobreza" (p. 37). Pedimos porque nos sabemos pobres, enfermos, indigentes.

2. La misión

"La misión se origina en la contemplación" (p. 109). En la base de

la actitud misionera hay una especie de santa indignación provocada por la inversión de valores que se advierte cuando vemos cómo Dios es preterido por los hombres de nuestro tiempo. "La misión aparece como el despliegue de la contemplación. Los grandes misioneros han sido antes grandes contemplativos" (p. 110). Es difícil imaginar un contemplativo que no esté devorado por el celo de hacer compartir a los demás el amor que experimenta por Dios. "El corazón lleno de Dios habla de Dios y habla de él sin esfuerzo, mientras que nosotros hablamos de él frecuentemente con esfuerzo, puesto que nuestro corazón no está suficientemente abrasado" (p. 111). No hay que esperar, por cierto, a estar del todo lleno de Dios para hablar de él. Entre la contemplación y la acción hay una causalidad recíproca. Dios nos acerca a las almas, y las almas nos acercan a Dios; cuando hemos hablado de Dios a los otros nos sentimos inclinados a hablar con Dios directamente. "Al terminar estas jornadas en que hemos sentido el peso de las almas, necesitamos confiar en Dios esa carga que nos aplasta" (p. 112).

Daniélou insiste una y otra vez sobre la necesidad de la contemplación para que haya auténtica construcción de la ciudad humana. Hoy son numerosísimos los que trabajan en la construcción de la ciudad científica. Sin embargo, nos acecha un grave peligro: la carencia de "ingenieros que sean a la vez adoradores" (p. 135). Aun la ingeniería espiritual del apostolado necesita la previa adoración y contemplación. El mundo puede parecer por falta de adoración, "la adoración es una de las sustancias que constituyen la ciudad" (ib.).

El apóstol, al amar a Dios, sufre porque Dios no es amado. Y cuando, sumido en la oración, dice: "santificado sea tu Nombre", toca "ese punto misterioso en que admiración, contemplación y misión coinciden, puesto que la misión es la extensión de la adoración" (p. 41). El Espíritu Santo, fuego de la adoración, ese Espíritu que es "fons vivus ignis" y que ha venido a traer fuego a la tierra (cf. Lc. 12, 49), es quien al decir de



San Agustín, dilata los espacios de la caridad, enardeciendo en el apóstol la llama de la misión, y haciendo su corazón semejante al corazón católico de Cristo.

El A. se refiere asimismo al mensaje propio del apóstol. El misionero es enviado a comunicar sobre todo lo espiritual, que ha bebido en su oración, y no tanto cosas materiales. El evangelio deja advertir que cuantas veces se pide a Cristo servicios materiales, como convertir el agua en vino o multiplicar los panes, el Señor comienza por negarse, por decir que no ha venido a eso; luego transformará el agua en vino y multiplicará los panes, pero sólo tras haber hecho comprender que ello era un mero suplemento. "Un ateo se asombrará siempre de que un cristiano no le hable más que de organización social o de cambio económico, pues oscuramente espera de él otra cosa. Hay en su corazón una especie de incertidumbre, y, oscuramente, a veces, un deseo, de modo que los cristianos que no le hacen pasar a este otro plano le decepcionan... ¡Los cristianos son ridículos cuando ocultan lo que les hace interesantes!" (p. 114).

La misión del apóstol continúa las distintas fases del misterio de Cristo. Comienza imitando su **Encarnación**, no esperando que los demás vengan a él, sino reeditando el gesto de quien abandonó la casa del Padre para venir a nosotros; participa asimismo en su **Cruz**, disponiéndose al sufrimiento, porque "no hay misión sin pasión" (p. 124), no hay misión sin obstáculo, sin guerra de parte del enemigo, ya que "cuanto más avanza un santo en su santidad, tanto más aumenta su combate contra las fuerzas del mal" (p. 126); y, finalmente, está en tensión hacia la **Resurrección**, pues es propio del apóstol transmitir la vida, aunque sea a través de su muerte: aceptando la muerte se hace fuente de vida para los demás.

P. ALFREDO SAENZ

JULIO MEINVIELLE, **El Comunismo en la Revolución Anticristiana**, 4ª ed., Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1982, 174 pgs.

Creemos conveniente aprovechar la reedición de este libro del P. Meinvielle para señalar a nuestros lectores su importancia y perenne vigencia. Hagámoslo resumiendo sus ideas fundamentales:

• **La Realeza de Cristo.** Cristo es Rey, por naturaleza y por derecho de conquista, no sólo sobre los individuos, sino también sobre la sociedad y sobre las naciones. Es Rey y Señor de la historia humana, que sólo en El encuentra la plenitud de su sentido. Se resume aquí la doctrina de la encíclica "Quas Primas", tan valiosa como olvidada.

• **La Ciudad Católica.** Esta Realeza de Cristo no es sólo una teoría o un piadoso deseo, sino que ha encontrado su encarnación en la historia, dentro de los límites e imperfecciones propios de todo acontecer humano. "Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los estados; entonces, aquella energía propia de la sabiduría de Cristo y su divina virtud habían compenetrado las leyes, las instituciones y las costumbres de los pueblos, impregnando todas las capas sociales y todas las manifestaciones de las naciones (...) Organizada de este modo la sociedad, produjo un bienestar muy superior a toda imaginación" (León XIII, *Immortale Dei*).

• **La Revolución Anticristiana.** "Pecó hace tiempo aquel orden de cosas, y no fue, por cierto, porque no pudo adaptarse... a los cambios y necesidades que se presentaban sino porque los hombres, o endurecidos en su egoísmo... o seducidos por una apariencia de falsa libertad, o por otros errores y por los enemigos de toda clase de autoridad, intentaron sacudir de sí todo yugo" (Pío XI, *Quadragesimo Anno*).

Se denomina Revolución Anticristiana al proceso gradual de apostasía y destrucción del orden cristiano, que pretende "edificar la sociedad sobre

la voluntad del hombre, en lugar de fundarla sobre la voluntad de Dios". En "La Iglesia en el mundo moderno" estudia Meinvielle extensamente este proceso. Aquí lo hace de modo sintético, indicando cómo las tres grandes etapas de la Revolución (Reforma Luterana, Revolución Francesa y Revolución Rusa) no sólo implican una disgregación del orden cristiano y natural, sino que afectan al hombre en la jerarquía de sus potencias, cosificándolo y reduciéndolo a mero objeto útil o engranaje de la gran maquinaria colectiva.

• **El Comunismo.** La última etapa de esta génesis revolucionaria se concreta en el comunismo, al que sólo podemos comprender si lo consideramos como heredero y culmen de las revoluciones anteriores.

Esencialmente materialista, su ateísmo pretende divinizar al hombre, al hombre colectivo, pues la esencia del hombre se realiza sólo en la sociedad comunista. Pero al divinizarlo lo destruye, reduciéndolo a la pura materia, como "homo faber" u "homo oeconomicus".

• **Frente al Comunismo, la Ciudad Católica.** "Si remedio ha de tener el mal que ahora padece la sociedad humana, este remedio no puede ser otro que la restauración de la vida e instituciones cristianas. Cuando las sociedades se desmoronan, exige la rectitud que, si se quieren restaurar, vuelvan a los principios que les dieron el ser" (León XIII, *Rerum Novarum*).

Vuelta a los principios, que no se reducen a una mera nostalgia por formas pretéritas y accidentales. Se trata de una empresa que mira al futuro, hacia un orden nuevo, que hay que edificar sobre las realidades permanentes del orden natural y del Evangelio, "encontrar de nuevo el sentido de la vida en el contexto de nuestro tiempo (...) el sentido de la existencia humana según la medida de San B'nito", el fundador de Europa, cuyos ideales "son hoy tan actuales como entonces" (Juan Pablo II, 23/3/80).

La Ciudad Católica constituye la única alternativa válida frente al arrollador avance comunista. Resulta inútil y

absurdo querer arreglarlo todo con parches, o combatir la culminación del proceso revolucionario, aferrándose a una forma anterior o menos desarrollada de la misma Revolución. "No se levantará la ciudad sino como Dios la ha levantado (...) La civilización no está por inventarse ni la ciudad nueva por construirse en las nubes (...) es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de restaurarla y restaurarla sobre sus naturales y divinos fundamentos contra los ataques siempre renovados de la utopía nociva, de la rebeldía y de la impiedad: **omnia instaurare in Christo**" (San Pío X, *Notre charge apostolique*).

Juan XXIII nos recuerda el fundamento bíblico de esta doctrina: "Ningún desatino, sin embargo, parece más propio de nuestro tiempo como el de querer construir un orden temporal estable y provechoso sin asentarlo sobre el **único cimiento** capaz de darle consistencia, es decir, prescindiendo de Dios (...) Los sucesos que han tenido lugar en esta edad (...) confirman, por el contrario, con cuánta verdad fue escrito: 'Si el Señor no edifica la casa, en vano trabajan los que tratan de edificarla'" (*Mater et Magistra*).

El libro se cierra con dos apéndices: una conferencia del autor en Méjico, que aparece como un resumen de todo lo anterior, y otro acerca de la penetración del espíritu revolucionario en los ambientes católicos durante la década del setenta.

En verdad puede considerarse esta obra como una excelente introducción para el conocimiento del marxismo, que es conveniente completar con la lectura de "El poder destructivo de la dialéctica comunista", valioso estudio del mismo autor.

Aparece evidente su actualidad en un tiempo en que tantos católicos se la pasan hablando del "mundo moderno", pero siguen la política del avestruz para no darse por enterados del lugar que en este mundo ocupa el comunismo, llevando incluso su ceguera hasta ignorar la suerte de tantos millones de hermanos perseguidos, encarcelados o asesinados por la fidelidad a su fe. En un mundo en el que

son tantos los que, considerando inevitable la victoria del comunismo, se preparan mediante actitudes ambiguas o cobardes y complicidades activas o pasivas para colgarse en el furgón de cola del presunto futuro vencedor.

En este mundo y en este tiempo, la palabra valiente y clara del P. Meinvielle resulta absolutamente contrarcorriente y, por tanto, absolutamente recomendable.

P. ALBERTO EZCURRA

PHILIPPE VEYSSET, *Situation de la politique dans la pensée de St. Thomas d'Aquin*, Ed. du Cedre, Paris, 1981, 152 pgs.

El título de este trabajo resulta a primera vista anfibológico, pues muy bien podría pensarse que en él se tratará de explicitar las diferentes concepciones políticas que Santo Tomás estudia, pero nada de eso ocurre. En realidad, lo que el A. intenta es mostrar "la concepción que el Aquinate tenía de la política en cuanto tal" (p. 8). Para ello se apoya fundamentalmente en el **Prefacio al Comentario de la Política de Aristóteles** que hace el Doctor Angélico, lugar en donde trata explícitamente de esta cuestión.

El presente trabajo está constituido por una Introducción, cuatro partes, y un epílogo titulado "para el tiempo presente".

El A. comienza por definir en la primera parte el objeto de la ciencia política, esto es, su materia, preguntándose si existe una materia política. A lo que responde afirmativamente, diciendo que está constituida por dos elementos, **la sociedad política y el individuo político**, y como se puede afirmar que la materia política se conforma al modelo más general del todo y de la parte —"l'etre de la partie est pour l'etre du tout" (p. 18)—, el hombre debe ser necesariamente un animal político, con cuyo tratamiento termina esta sección.

En la segunda se ocupa de estudiar la ciencia política en sentido estricto, preguntándose si la política es una ciencia completamente rigurosa, a lo que responde positivamente, exponiendo la doctrina de la causalidad aristotélica aplicada a la ciencia política. Agrega además que la función simbólica del lenguaje a través del "discurso político" muestra que "l'etre politique est un etre de langage" (p. 50). Luego se ocupa del modo y el orden de la ciencia política. Respecto del primero va a decir que "la ciencia política se actualiza al mismo tiempo que ella actualiza —en la fase teórica— la ciudad humana" (p. 58), lo que muestra la exigencia de realismo que implica esta concepción. En cuanto al orden, se mueve en el nivel del silogismo político, cuya conclusión se presentará como ley.

En la tercera parte de la obra, habiéndose ocupado ya del objeto y naturaleza de la ciencia política, el A. se pregunta —siguiendo la lógica interna del objeto tratado— si existe un arte político, a lo que dice que sí. La ciencia política no es una ciencia absolutamente teórica, sino que su conocimiento está orientado a la acción (praxis) que es al mismo tiempo creadora (poiesis). El verdadero político no modifica solamente una realidad preexistente sino que también él la crea, y en ese sentido la ciencia política es un arte; este arte político, agrega, debe tener a la naturaleza por modelo, pues el arte imita a la naturaleza, como sostiene Santo Tomás siguiendo a Aristóteles.

Finalmente, en la cuarta parte, **La política y lo divino: continuidad y permeabilidad**, estudia las relaciones entre la acción y la contemplación, otorgando a la política un lugar como ciencia moral. La conclusión de este análisis es que la política debe subordinarse a la prudencia puesto que "ésta es condición necesaria y al mismo tiempo límite del poder, pues ella pertenece a la vez al Príncipe y a los súbditos" (p. 128). Por lo tanto la prudencia es ella misma la imagen de la política, ya que es a la vez "virtud, hábito y don permanente del Espíritu Santo" (p. 129). Por eso la política debe volverse permeable a lo Divino;

"situar la política es admitir una colaboración necesaria entre un medio natural (la ciudad, el poder) y un medio sobrenatural (la gracia, la Providencia)" (p. 130).

Por último, en el **Epílogo para el tiempo presente**, se hace una severa crítica a los gobiernos y a las sociedades actuales —especialmente la francesa. La negación, desde hace dos siglos, del origen divino del poder, y las gravísimas consecuencias que ello produjo para gobernantes y gobernados, ha hecho que nuestra decadencia, con sus dos rasgos fundamentales, prevaricación e inversión, haya acelerado a tal punto el abandono de sucesivas esperanzas (rechazo rápido de las diferentes formas de poder propuestas) que "ello ayudaría a una eventual resurrección del Bien" (p. 132).

ALBERTO BUELA

JUAN JOSE SANGUINETTI, **Lógica**; TOMAS ALVIRA - LUIS CLAVELL - TOMAS MELENDO, **Metafísica**; ANGEL RODRIGUEZ LUÑO, **Ética**, EUNSA, Pamplona, 1982, 214, 250 y 264 pgs. resp.

Las Ediciones de la Universidad de Navarra inician con estos tres libros una nueva colección denominada "Libros de Iniciación Filosófica". Como su nombre lo indica, se trata de una colección de libros de iniciación, libros básicos de filosofía, que proporcionan una formación elemental e introductiva, ya para el futuro estudiante de la filosofía ya para el lector culto no especializado que se interesa por los temas tratados.

La abundantísima literatura filosófica de los dos últimos decenios ha consistido preferentemente en monografías y ensayos de carácter historiográfico y sistemático. En cambio, se ha dedicado poca atención a las obras de conjunto. La ausencia de manuales crea un vacío difícil de llenar pues éstos cumplían una función imprescindible: dotar a quienes desean iniciarse en filosofía de una base fundamental de conocimientos que haga posible una

fructuosa asimilación del vasto repertorio sobre aspectos particulares.

Estamos ciertos por ello que la presente colección ha de prestar un servicio inestimable. El estilo de estos textos es claro sin dejar de ser profundo, ágil y didáctico, su contenido es actual, en la fidelidad al pensamiento realista de la "philosophia perennis". La presentación cuidada hace fácil la lectura y el manejo de los títulos publicados.

La **Lógica** consiste sobre todo en un estudio de la correspondencia entre las formas del pensar lógico-formal y la realidad. Es este un libro de introducción a la lógica, que no presupone conocimientos especiales de filosofía, sino que se coloca al comienzo, como primer paso para estudios filosóficos más amplios. De ahí la concisión con que se afrontan muchas cuestiones, que sólo en un nivel superior podrían debatirse más a fondo. El A. busca corroborar toda afirmación con ejemplos, que son el verdadero criterio de verificación de la lógica y poseen inestimable valor didáctico.

La **Metafísica** es un manual de carácter fundamental. Un texto de metafísica entendida como ciencia del ser, que es el modo clásico como la entendieron Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino... y al que —después de algunos siglos de encastramiento en la subjetividad de la conciencia— apuntan de nuevo diversas instancias del pensamiento contemporáneo.

La **Ética** trata de exponer clara y brevemente los principios fundamentales del obrar moral. La primera parte se dedica a la ética general, es decir, al estudio de los fundamentos y elementos esenciales de la moralidad. La segunda, titulada ética social, busca establecer los principales criterios éticos que ordenan la vida del hombre en el seno de la sociedad, de la familia y del Estado.

Cada uno de estos libros orienta hacia una bibliografía, amplia y bien seleccionada.

Recomendamos su uso, especialmente para colegios, seminarios, grupos universitarios y de estudio.

A. E.

MARIO STRUBBIA, **Ordenamiento sistemático y cronológico de textos pontificios desde 1832, de la Doctrina Social de la Iglesia**, Paulinas, Buenos Aires, 1983, 900 pgs.

En el discurso inaugural de la Conferencia de Puebla (28-1-79), el Papa Juan Pablo II se refiere a la doctrina social de la Iglesia con las siguientes palabras: "Esta nace a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio auténtico, de la presencia de los cristianos en las situaciones cambiantes del mundo, en contacto con los desafíos que de éstas provienen. Tal doctrina social comporta por lo tanto principios de reflexión, pero también normas de juicio y directrices de acción."

"Confiar responsablemente en esta doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella es, en un hijo de la Iglesia, garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos."

"Permitid, pues, que recomiende a vuestra especial atención pastoral la urgencia de sensibilizar a los fieles acerca de esta doctrina social de la Iglesia".

Con frecuencia ha insistido Juan Pablo II acerca de la vigencia e importancia de esta doctrina, a la que dedicara también particularmente la catequesis del 13 de mayo de 1981, que no pudo pronunciar a causa del atentado contra su vida. No en vano menciona a los que "tratan de sembrar dudas y desconfianzas...", pues no han sido pocos en estos últimos años quienes negaban que la Iglesia tuviera algo propio y específico que ofrecer en el campo de la vida social, ya por considerar esta doctrina una "ideología", ya por calificarla de "superada", o por sus intentos de dejarla de lado para enancar a la Iglesia en el lomo de otras doctrinas o corrientes que ésta siempre ha rechazado, y no puede menos que rechazar.

Tampoco ha sido infrecuente el desconocer que esta doctrina constituye un cuerpo homogéneo compuesto de "elementos duraderos y supremos y de elementos contingentes" (Juan Pablo II) para quedarse con el último documento aparecido, sobre el que se hace mucho ruido, se lo interpreta "a piacere", y se lo utiliza para los fines que convienen a la propia parcialidad.

Por eso resulta útil volver al estudio serio de la Doctrina Social, como único camino para su legítima y válida aplicación. En este terreno se nos presenta como instrumento de imponderable utilidad la obra del Dr. Strubbia, militante de la Acción Católica, y profesor de la materia en el Seminario y en la Universidad Católica de la ciudad de Rosario.

Tanto las Ediciones Paulinas como la B. A. C. habían publicado antologías de textos pontificios, entre los que no faltaban los tomos dedicados a la doctrina social y política de la Iglesia. Pero estos volúmenes, o se encontraban agotados o, publicados ya hace años, no ofrecían la referencia a los documentos de los últimos pontífices. Podemos, pues, señalar que esta obra viene a llenar un vacío notorio.

Los textos que aquí se presentan de modo ordenado y sistemático, abarcan desde Gregorio XVI hasta la última Encíclica de Juan Pablo II. El orden temático divide esta selección en ocho capítulos referidos a 1) La Doctrina Social de la Iglesia, 2) El Hombre, 3) El Matrimonio, 4) El Trabajo, 5) La Economía, 6) La Propiedad, 7) El Estado, 8) La Comunidad Internacional.

Aparte de este paciente trabajo se debe al A. la Introducción General, un breve comentario que antecede a cada una de las secciones y un útil y completo índice de materias.

Recomendamos este libro para profesores y alumnos de Seminarios, facultades y centros de estudio así como para consulta y formación de militantes en el campo del apostolado laico o de la acción social cristiana.

P. ALBERTO EZCURRA

THOMAS MOLNAR, **Le Dieu immanent**, Ed. du Cedre, París, 1982, 111 pgs.

Recoge este libro una serie de ensayos del A. en torno al concepto de **inmanencia**, la cual parece constituir el denominador común de autores aparentemente muy diversos y distantes entre sí. Molnar restringe su estudio al ámbito de la cultura alemana. De ahí el subtítulo de esta obra: "La gran tentación del pensamiento alemán". En sucesivos capítulos va analizando la ambigua doctrina del Maestro Eckhart, los comienzos de Lutero, el nihilismo de Nietzsche (este capítulo apareció como artículo en el Nº 25 de MIKAEL), la dialéctica de Marx, el pensamiento de Bultmann, la teología atea de Heidegger, las ideas de Hans Küng...

El comentario acerca de autores tan dispares, nos deja la impresión de una suerte de impaciencia por nivelar al hombre con Dios, más aún, por sustituir a Dios por el hombre. No se trataría tanto de borrar el concepto de trascendencia, cuanto de trasladarlo al interior del hombre, a su inmanencia: lo inmanente se hace trascendente, adquiere trascendencia. "Su filosofía [la de los pensadores alemanes], estudiada acá en varios de ellos, se convierte en una tentativa gigantesca y sistemática de explicar, de 'hacer caminar' la religión y la historia **sin** recurso a un Ser trascendente, preservando sin embargo los 'valores' cristianos. Tentativa, por consiguiente, de encontrar en el hombre mismo el anclaje definitivo para la moral, para el sentido de la historia, para el destino de la humanidad", nos dice el A. en su introducción.

Tres características encuentra Molnar en esta línea de pensamiento ya secular.

La primera es la del **orgullo**, en continuidad con la aceptación de aquel requerimiento sutil de "ser como dioses". En la encarnación del Verbo no se ve tanto el acercarse de Dios a los hombres sino el endiosarse del hombre. Es cierto que los Santos Padres se complacían en repetir que "Dios se hizo hombre para que el hombre se

hiciera Dios", pero ello debe ser entendido en el sentido de que el hombre se hace Dios, no a fuerza de músculos, no pelagianamente, sino por la gracia. En cambio, para la tentativa inmanentista, el hombre se hace Dios, al tiempo que Dios pierde su divinidad. El A. encuentra textos en este sentido tanto en Eckhart cuanto en Bultmann.

La segunda característica de esta filosofía es el **subjetivismo**. En favor del mismo ha resultado de gran importancia la posición de Lutero, con su libre examen y la sola fe, así como la de sus epígonos filosóficos, Kant y Hegel. La inteligencia rehusa someterse al ser; en cierto modo lo crea desde sus propias entrañas. No resulte extraño: si el hombre se hace Dios, el sujeto humano se sentirá capaz de crear la realidad y de legislar sobre ella según sus luces indefectibles.

Las dos notas anteriores, la impaciencia por la auto-divinización y el subjetivismo, confluyen en una tercera característica: el **utopismo** social y político. Si el hombre se endiosa paulatinamente, no es extraño que se vaya considerando creador de la historia, de una historia a medida del hombre divinizado, de una historia, por otra parte, focalizada en una última etapa venturosa para la cual todas las épocas anteriores habrán servido de mera preparación: una etapa de gloria, de beatitud en el mundo, de paraíso en la tierra. Se trata de una pseudo-Heilgeschichte, que culmina en la sociedad ideal, brotada desde abajo; una nueva Jerusalén, pero que no desciende de lo alto, como nos la describe el Apocalipsis, sino que emerge de las entrañas del hombre autodivinizado.

El presente libro confirma la actualidad de la enseñanza de San Pío X en su encíclica "Pascendi", cuando el Papa quiso prevenir a los católicos contra los peligros del "naturalismo", del "relativismo" y del "inmanentismo". Fue una condenación severa, sin duda, la de 1907. Pero que, por desgracia, no acabó con el error. Tanto que los Papas posteriores debieron reiterarla. Así lo hizo Benedicto XV, el año 1914, en su primera encíclica. Pío XI, en 1922, tras renovar la condenación del modernismo doctrinal (en

teología y en exégesis), denunció una nueva forma de modernismo: el modernismo moral, social y jurídico. Pío XII, en su encíclica "Humani Generis", de 1950, descubre en la "Nueva Teología" un intento de expresar el dogma "por medio de nociones de la filosofía moderna, del inmanentismo..." Pablo VI, en su primera encíclica, de 1964, tras advertir que "los hombres que se colocan bajo la autoridad de la Iglesia están hoy fuertemente influidos por el clima del mundo", denuncia la pervivencia del viejo error: "los errores del modernismo, que hoy vemos resurgir con más vigor..."

Bien oportuno, pues, este libro del infatigable Molnar, donde el tema es estudiado no tanto desde el punto de vista teológico cuanto desde el ángulo de la filosofía.

P. ALFREDO SAENZ

THOMAS MOLNAR, *Politics and the State*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1980, 153 pgs.

Un nuevo y excelente libro de Molnar. Si bien se dirige de manera especial al ámbito estadounidense —el A. es catedrático en la Universidad de Nueva York—, atendiendo particularmente al "american way of life", sus reflexiones no dejan de tener validez universal. Frente a las distintas escuelas políticas que priman en los Estados Unidos, es propósito del A. exponer la enseñanza de la tradición católica que aúna la teoría y la práctica, para que el lector norteamericano sepa, al menos, que existe "otra" tradición, "otra" línea de pensamiento que la que él conoce.

Tras una breve historia del pensamiento político desde el punto de vista católico (primer capítulo), Molnar ofrece un análisis cristiano sobre el estado y la política (segundo capítulo), y luego de exponer los problemas presentes a la luz de esas reflexiones, apuntando particularmente a los errores en los que el pensamiento cristiano puede caer en materia política con

más naturalidad (tercer capítulo), discute los problemas del presente, con peculiar énfasis en su manera de afectar la escena norteamericana (cuarto capítulo).

Entre tantas cosas interesantes, destaquemos su notable análisis sobre la historia del pensamiento político, a partir de los filósofos griegos, pasando por la concepción cristiana, admirablemente encarnada en Santo Tomás, y su ulterior degeneración en el pensamiento moderno, con sus diversos hitos, la oleada liberal de la revolución francesa y el análisis hegeliano que abre el camino a los totalitarismos, especialmente el marxista. El Tomismo había encontrado la reconciliación de los tres elementos de la controversia, el espiritual, el temporal, y el popular, rota por los pensadores posteriores que en cierto modo no hacen sino retornar al estado pagano, pero con la infatuación propia de las modernas ideologías sedicentes maduras. De especial interés nos resultó su presentación del pensamiento de Maquiavelo y de Hobbes. La teoría sobre el **dualismo** de los poderes, el temporal y el espiritual, que caracterizó a la Edad Media, fue cediendo progresivamente su lugar a una "tendencia unitaria". En la práctica sólo restará el Estado; la Iglesia, vaciada de sus elementos sobrenaturales, no será sino una asociación más dentro de la sociedad secular, con los derechos y deberes de todas las asociaciones cuyo fin se agota en lo temporal. Esta consecuencia la deduce Molnar de un cuidadoso análisis del pensamiento de Rousseau, de Kant y de Fichte, cada uno con su cuota de disgregación. La sociedad marxista, tan deudora de Hegel, es presentada por el A. como un castigo de Dios a la sociedad liberal por sus pecados. No en vano decía Eric Weil, sagaz comentador de Hegel: "Ningún compromiso es posible entre la trascendencia católica y el moderno estado hegeliano" (cit. p. 59). La cosmovisión de Hegel, que está en la base de toda la política moderna, se basa en el "espíritu del mundo", principio inmanente, universal, englobante de toda otra realidad, una empresa monística. La historia propuesta por Hegel y Marx camina hacia su autodivinización.

Frente a esta situación, ¿cuál es la actitud que ha de asumir el católico? Ha de evitar caer en cualquiera de las tentaciones que se le pueden presentar, por ejemplo, la de pensar que por estar el hombre redimido para nada necesita de la política; sustentando tal posición deja el campo libre a los enemigos de Cristo para que sean ellos quienes se encarguen de construir la ciudad temporal esclavizante. Tampoco ha de creer que el hombre es tan enormemente pecador que merece para su castigo ser gobernado por un gobierno despótico, un poco como lo imaginó Calvino con su concepción tan exageradamente teocrática. Debe asimismo evitar un tercer error: creer que el Estado es la más alta expresión del deber humano, como si fuera la única fuente de moralidad, el único oráculo del bien y del mal. La posición católica es el resultado de la armonización de un sano principio "democrático", en el sentido de una cierta participación e interés del pueblo por la cosa pública, y un principio "teocrático", en el sentido de que Dios es la fuente última del poder de todo gobernante legítimo.

El hecho es que el Estado está hoy desacralizado, ya que ha roto —consientemente— toda atadura con la trascendencia, sea cuando considera la fuente de su poder (no Dios sino el pueblo), sea cuando atiende al fin al que dicho poder se ordena (no una felicidad terrena que se abra a la felicidad trascendente, sino una felicidad inmanente, cerrada sobre sí misma). Pero como el Estado no puede vivir sin una "religión", ha creado la suya propia, que es la religión de la inmanencia, una ideología cuasi-oficial de humanismo secular, una "religión civil", la ideología de la comunidad, organizada por y para la comunidad, con categórico rechazo de toda trascendencia, religión que quiere no solamente impregnar la esfera pública sino también llegar hasta el ámbito privado. En adelante, la "virtud" consiste en la aceptación de esta religión laica, que pone al ciudadano al servicio de la civilización secular. Y así el Estado, eliminando a la Iglesia como poder paralelo, se constituye en la única sociedad perfecta, que abarca tanto el poder material como el espiritual.

Es una vuelta al antiguo Estado pagano pero con la diferencia de que ahora se trata de un Estado que ha conocido la verdadera fe y ha apostatado de ella. Cesará así la situación de "separación" entre la Iglesia y el Estado, primer paso logrado por el liberalismo, y la Iglesia pasará a no ser sino un brazo del Estado, que le ayude para consolidar su religión secular, su "teocracia laica", su totalitarismo, en el fondo, aunque esa sociedad persista en seguirse llamando liberal.

Termina el A. sus cuidadosos análisis con un capítulo a modo de apéndice que titula "Los problemas del presente". La Iglesia, dice, no puede permanecer indiferente a lo que sucede en las esferas de la actividad social y política, aun cuando no participe en el manejo y las "combinaciones" de la cosa pública. Lo lamentable es que los cristianos sufren el impacto de la actual anómala situación y, por obra del estado laicizante, se van "desacralizando", e inconscientemente —para ser buenos ciudadanos— van adoptando la nueva religión mundana, la religión de la democracia. Por otra parte, la Iglesia misma está en crisis en muchos de sus hijos que parecen colaborar gozosamente en este proceso de "desacralización", no sólo en el ámbito de la sociedad sino también en el ámbito eclesial. Y así todo tiende a "descatolizar" a los ciudadanos católicos.

Una última palabra dedica Molnar a los Estados Unidos. Este país es fundación del Protestantismo. Los católicos aparecieron en su historia como un elemento extraño, cual forasteros. Pero hoy la gran nación del norte va abandonando el concepto protestante del Estado, para lanzarse a un mundanismo sin límites, una amalgama de inmoralidad, permisivismo, antipatriotismo, destrucción de la familia, homosexualidad, que emana de centros vitales como son sus universidades, sus legislaturas y sus medios de comunicación escritos u orales. El Estado como poder y la sociedad como constitutiva del Estado, ambas están totalmente mundanizadas, haciendo suya la ideología del "hombre liberado". ¿Puede aún la Iglesia ser considerada como guía en una sociedad tan desqui-

ciada, puede aún ella luchar por una civilización cristiana? Tal es el desafío que el mundo moderno lanza a la Iglesia en los Estados Unidos (y, en cierto modo, en todos los países). Dios quiera que esté a la altura de las circunstancias.

P. ALFREDO SAENZ

HEINRICH DUMOULIN, *Encuentro con el Budismo*, Herder, Barcelona, 1982, 226 pgs.

Demuestra el A. un apreciable conocimiento del budismo, sobre todo en sus vertientes japonesas. Tal vez sea éste el mayor valor de su estudio, pues es verdad que la doctrina del Buda, es conocida en Occidente a través de numerosas deformaciones, debidas ya a la óptica míope de tantos orientalistas e historiadores de las religiones, ya a las simplificaciones características de una cierta apologética.

Resulta útil por ello el empeño en disipar algunos lugares comunes universalmente expandidos, como la idea del "ateísmo budista", o la del "nirvana" comprendido en el sentido de una mera aniquilación.

Menos lograda nos parece en cambio la intención principal de la obra, dirigida hacia el encuentro y el diálogo católico-budista, y pensamos que ello se debe a la posición en que se ubica el A. dentro del pensamiento filosófico-teológico de Occidente.

Considerar el budismo, v. gr., como una "experiencia religiosa existencial" (cf. pp. 80-96), o señalar su desinterés por los problemas metafísicos, equivale a una transposición indebida. El budismo es precisamente una "metafísica" en el sentido (supraontológico y espiritual) que adquiere este vocablo en la tradición oriental. Su silencio ante lo trascendente (que el A. aproxima con acierto a algunos aspectos de la teología neagativa) se debe precisamente a la imposibilidad de expresarlo en lenguaje racional y al necesario recurso al conocimiento simbólico como un punto de partida para la intelección intuitiva (supraracional,

no infraracional, como en el existencialismo).

Parece también desacertada la aproximación insistente que se intenta entre el budismo y la "mística" cósmico-evolucionista de Teilhard de Chardin (cf. pp. 55, 62, 142 ss., 116, 180). Al margen de analogías accidentales, el teilhardismo resulta incompatible con el pensamiento oriental en cualquiera de sus formas, en particular con el budismo, cuyo surgimiento tiene en cuenta las condiciones de un particular ciclo histórico, al que considera descendente (cf. Julius Evola, "La dottrina del risveglio", Milano, 1965). En tren de aproximaciones, hubiera sido preferible buscarlas por el lado de San Juan de la Cruz, camino ya indicado por algún estudioso japonés.

El esfuerzo —de suyo meritorio— en la búsqueda de puntos comunes para el diálogo, puede a veces desembocar en un cierto sincretismo, para el que resulta necesario difuminar ciertos puntos de la doctrina católica (cf. v. gr., sobre el pecado original, p. 37 s.), o, dejando de lado el más puro budismo de los orígenes, recurrir a la doctrina de sectas cuyo espíritu modernista y secularizante acusa el influjo de las ideas de moda en Occidente (como en la Soka-gakkai o en el devocionalismo amidista).

Estas tendencias confluyen y se muestran en la conclusión (cf. pp. 187-190), donde la convergencia de las religiones parecería encontrar su sentido en una moral de buenos sentimientos y en una solidaridad humana hacia la construcción de un "futuro nuevo", en esta tierra, dominada sin embargo por el dolor de lo caduco y lo "samsárico".

P. ALBERTO EZCURRA

JACQUES D'ARNOUX, *Les sept colonnes de l'héroïsme*, Editions de Chiré, Chiré-en-Montreuil, 1982, 558 pgs.

Jacques d'Arnoux, oficial de observación durante la Primera Guerra Mundial, fue derribado con su avión en

1917, y quedó sujeto a su lecho de inválido durante 63 años, hasta su muerte ocurrida en 1980. Confesó algunas veces que consideraba este accidente como la mayor gracia recibida —después de la bautismal— pues le permitió utilizar el resto de su vida para concentrarse sobre lo que consideraba verdaderamente importante. Sesentitrés años de inactividad física forzada, pero compensada por un soplo espiritual —sobrenatural— que supo encauzar hacia la redacción de sus libros.

La presente obra, cuya primera edición data de 1938, se muestra como una gran parábola o alegoría. En la primera parte, el A. busca el heroísmo apasionadamente, mirando hacia las grandes figuras de la humanidad:

"¿Conoces tú la más alta humanidad que se encuentre bajo el cielo? El héroe (...) Yo lo he perseguido tenazmente. Lo he buscado entre los aclamados de la historia. Pero no estaba entre ellos. He interrogado a los constructores de Panteones: Plutarco, Carlyle, Emerson, William James, Nietzsche, los filósofos antiguos y modernos... Ellos creían conocerlo, pero no me mostraban más que esbozos o falsificaciones".

Sólo encuentra el A. monumentos en ruinas, las ruinas de lo efímero, de lo contingente, entre las que pululan, bajo formas horribles, los demonios del orgullo.

"Entonces me volví hacia la Roma cristiana. Escuché las trompetas de las canonizaciones y, de pronto, he temblado... Mi héroe no era un sueño... El estaba allí... encarnado en hombres de carne y de sangre, y las generaciones veneraban sus reliquias en cajas de diamante. Los santos, los únicos grandes hombres de la tierra".

El heroísmo cristiano se identifica con la santidad, que asume todo lo válido del heroísmo humano, para rescatarlo del devenir y edificar para la gloria de Dios un templo eterno pleno de luz. Rafael, su guía celeste, lo conduce hacia este templo, edificado sobre siete columnas que son: la Inteligencia, el Entusiasmo, la Memoria, la Voluntad, el Sacrificio, la Ira y la

Gracia. La segunda parte será como un poema que describe extensamente, lleno de exultación, cada una de estas columnas.

No se sabe qué admirar más: la belleza del estilo, la exactitud de la doctrina, la aguda penetración del juicio prudencial. Tal vez pueda resumirse todo en una palabra: sabiduría. La sabiduría que no nace de la erudición, sino de la penetrante intuición de un espíritu contemplativo, sabiduría que no es plenamente humana, porque recibe la luz y el soplo de aquel don, estrechamente relacionado con los de la Ciencia y la Inteligencia, pero, por sobre todo, unido íntimamente con la Caridad teologal.

Señalemos, del mismo autor, "Paroles d'un revenant" (1925); "L'Heure des Héros" (1946); "Nouvelles Paroles d'un revenant, Justice pour Dieu" (1965); y, por último, "Les Soifs de l'Homme" (1978), que se refiere a la sed de la palabra, extinguida por los delirios del orgullo y la voluptuosidad, a la sed de la Fe y de la Esperanza, y a la sed varia del amor.

Dios quiera que estas líneas sirvan para llamar la atención de nuestros lectores sobre un autor que, lamentablemente, es muy poco conocido entre nosotros.

P. ALBERTO EZCURRA

JOAQUIN MARTURET, S. J., *Ejercicios Espirituales dirigidos por San Juan de Avila*, San Sebastián, 1980, 334 pgs.

Ponderaban, cierta vez, el método ignaciano de los Ejercicios, y decían que era tal su eficacia que aunque los dirigiera un ateo, igualmente harían gran provecho espiritual. No es que con este pensamiento uno quiera consolarse o alentarse para el oficio ya que, como enseña Santo Tomás, la mayor o menor santidad del instrumento tiene su influencia en la distribución de las divinas gracias.

Decimos sí que la ventaja será

grandísima si, con este método de probada e intrínseca eficacia, es un Santo el que nos da los Ejercicios, obra prudencial que supone ciencia y experiencia del arduo itinerario del alma hacia Dios.

El presente libro nos propone hacerlos bajo la magistral dirección de San Juan de Avila, nada menos. No, por cierto, como si fuera lo mismo que una dirección "en vivo y en directo". Pero no hay duda que de alguna manera disponemos y disfrutamos, libro en mano, de las recetas que aplicara este Maestro espiritual, de alma tan hermana de la de Ignacio. Muy cerca estuvo de ingresar en la Compañía, a la que admiró y dejó discípulos, bien es el aliento permanente de su solidaridad total.

Con esta obra, entonces, bien podremos alguna vez irnos **in solitudine** a practicar los Ejercicios, teniendo materia abundante, distribuida según el esquema del "aureo librito", amén de sólidas pláticas especiales para almas consagradas. Teología sólida y sin complejos, tan propia del siglo de oro español, será una ayuda inapreciable para el Director de Ejercicios, quien encontrará en sus páginas temas y aliento para proponer esas verdades con las que el Capitán convertido pone eficaz sitio al alma.

Y como si esto fuera poco, para satisfacción de los más "avilistas", trae el libro un completo índice de citas y referencias relativas a los seis tomos de San Juan de Avila editado por la BAC, de los que uno empieza a tener más viva nostalgia.

El volumen, bien presentado, puede adquirirse en Casas de Ejercicios de la Compañía de Jesús.

P. JORGE BENSON

FRANCISCO JAVIER VOCOS, Escondida claridad, Arx, Buenos Aires, 1982, 91 pgs.

*"Es mi Fe la escondida claridad
Que ilumina la senda prevenida
Con todo el esplendor de la
[Verdad]".*

Como una senda iluminada por la Fe describe Trento la justificación, traslado del hombre desde su condición adámica al estado de gracia y adopción filial, que es a su vez semilla y principio del camino hacia la plenitud de la gloria. No hay tal vez lenguaje más adecuado que el poético para describir estas realidades misteriosas de la vida cristiana, pero no resulta fácil hacerlo uniendo la belleza del estilo con la precisión teológica.

Este es, sin embargo, el mérito de las presentes poesías, a las que la intención del autor agrupa en tres partes.

La primera mira al punto de partida, al llamado de la gracia como una Voz que habla al corazón con insistencia. La luz de la fe comienza mostrando los caminos errados que nos alejan del Paraíso y nos sumergen en la angustia y el dolor, pero a un tiempo nos abre a la esperanza de un nuevo día. En las "Liras del tiempo perdido" y "Liras de la conversión" cierra el A. las reflexiones sobre esta primera etapa.

La Nueva Luz llena el alma de alegría, firmeza y certidumbre, pero la Fe que busca inteligencia aspira a un siempre mayor y más profundo conocimiento:

*"Recibir nueva luz,
[que al alma la despierte
De misterio en misterio,
[ser siempre deslumbrado
Y de ascenso en ascenso,
[del mundo despegado
Que mi ser con la Gracia
[en canto se concierte]".*

Si la primera parte mira a la vida purgativa, y a la iluminativa la segunda, la tercera mira hacia la unión divina, en nostalgia cada vez más intensa de la resurrección y el término donde lograremos la plenitud. Titulada "En la Fe", glosa la rotunda afirmación de León Bloy: "Sólo hay una tristeza, la tristeza de no ser santos". Concluye con un bello himno a Nuestra Señora, en quien toda plenitud ya se ha realizado y es por

ello para nosotros modelo y fuente de esperanza.

P. ALBERTO EZCURRA

C. M. MARPEGAN - E. F. SCHUMACHER - P. H. RANDLE, La Técnica puesta a prueba, Oikos, Buenos Aires, 1982, 111 pgs.

"La civilización tecnológica moderna es cuestionada hoy en sus fundamentos esenciales y presenta un sinnúmero de condiciones destructivas" (p. 15). Así comienza Carlos Marpegán su trabajo "Tecnología de alternativa: reflexiones para un desarrollo regional", y así conviene comenzar la presentación de este volumen, que incluye además una "Crítica al pensamiento técnico y su transposición a la política", por Patricio Randle, y, como se lee en la Nota Liminar, "un trabajo del doctor E. F. Schumacher, lamentablemente fallecido en 1977, justo cuando su pensamiento estaba alcanzando un grado de madurez excepcional, capaz de un nivel de generalización sólo reservado a las inteligencias más agudas y a los espíritus más preclaros... **The age of plenty**, aquí vertida al castellano, es la obra tal vez más importante de Schumacher, sea por el alto grado de condensación de su pensamiento, sea porque, finalmente, revela cuál es su más sincera y definida tabla de valores (pp. 10-11). Estos tres trabajos se complementan para llevar a cabo concisa, clara y profundamente el cuestionamiento arriba enunciado.

El más joven, reuniéndolo todo, partió a una tierra lejana, y allí disipó toda su hacienda viviendo disolutamente (Lc. 15, 13).

Hace ya algunos siglos que el "hombre moderno" abandonó la casa de su Padre y vive de lo que le queda de su herencia, evitando todo aquello que le recuerde su filiación. Puesto que su fin último, Dios, le es impuesto, y sólo entre los medios para alcanzarlo le cabe elegir, para "liberarse" tendrá que, renunciando a Aquél, reemplazarlo con éstos. De allí sus denodados

esfuerzos por olvidar la metafísica con la matemática, o la moral con la técnica...

Es esto último lo que Randle señala y analiza con maestría, el querer sustituir con técnicas supuestamente amorales la dirección del Estado para alcanzar un gobierno utópico que "ruede fluidamente dentro de los cauces prefijados. Cauces que están avallados por la técnica y que por lo tanto son indiscutibles" (p. 62).

Ahora bien, "si la técnica es sólo un medio y la política trata de la elección de fines, técnica política es una contradicción" (p. 95). Por este camino, el de la tecnificación, camino ya muy pisado por las naciones económicamente más desarrolladas, "el Estado va perdiendo su autoridad moral, la única capaz de concitar la adhesión de todos los ciudadanos. Y los gobernantes se van convirtiendo en meros empleados del poder; encargados de emplear un método" (p. 103).

Después de haberlo gastado todo, sobrevino una fuerte hambre en aquella tierra, y comenzó a sentir necesidad (Lc. 15, 17).

Marpegán nos presenta el panorama actual, resultado en gran parte de esa tecnificación. Para ello ha sido necesario, de alguna manera, cuantificar; y el parámetro ideal, que todo lo mide, es el precio. El "hombre moderno" es todo aquello que puede manifestarse en un precio. Maximicemos la diferencia beneficio-costos y veremos surgir los grandes centros industriales, las centrales energéticas gigantes, la especialización, las casas-hormigueros, en pocas palabras, todo aquello que hace que el hombre no pueda vivir más como hombre.

"Es clave comprender que los males que enfrentamos no son de aptitud técnica, que no se resuelven con tecnología más sofisticada sino mejor orientada" (p. 26). Que una herramienta esté bien hecha no implica que sea bien usada.

Marpegán finaliza proponiéndonos una "tecnología de alternativa", que respete al hombre y a la naturaleza,

que vuelva a la escala humana y a la simplicidad.

Volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, y yo aquí me muero de hambre! (Lc. 15, 17).

Luego de recordarnos la euforia de la década 60-70, Schumacher observa: "No se puede decir que la ciencia, ni la tecnología hayan perdido súbitamente su poder. Pero de alguna manera la gloria se ha esfumado. En la cima del éxito hay olor a bancarrota" (p. 37).

Las orientaciones necesarias para volver a una sociedad de "personas" las resume en cuatro puntos: "pequeñez", "simplicidad", "ahorro de capital" y "no violencia" (p. 55).

Pero "las ideas pueden cambiar el mundo solamente mediante un proceso de 'encarnación'" (p. 48). Y Schumacher nos da el único verdadero fundamento que puede realizarla: "El asunto es: ¿acepta el cristiano las dos premisas, es decir, primero, el hombre ha sido creado para 'salvar su alma', y segundo, 'todas las cosas han sido creadas para ayudarlo'?" (p. 40). Así, dándose cuenta de los peligros de la sociedad tecnológica moderna, serán cada vez más "los hijos pródigos, gente que lucha por volver a poner las cosas en su lugar y función, dándose cuenta de que cuando se dice que el hombre tiene el dominio sobre el resto de las criaturas, la referencia es al hombre como hijo de Dios, no al hombre como animal superior" (p. 57).

Y levantándose, se vino a su padre. Cuando aún estaba lejos, vio el padre, y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos (Lc. 15, 20).

C. A.

SAN LUIS MARIA GRIGNION
DE MONTFORT, **Carta Circular**
a los Amigos de la Cruz, Icton,
Buenos Aires, 1981, 53 pgs.

Por la mitad del precio de un atado de cigarrillos he aquí un libro de

valor incalculable. Su doctrina no podría ser calificada de novedosa (¿acaso la cruz no es el símbolo mismo de nuestra religión?) y, sin embargo, "el misterio de la cruz es desconocido por los gentiles, rechazado por los judíos, escarnecido por los herejes y malos católicos" (p. 28).

Esta Carta irrita, desconcierta; varias veces estuvimos tentados de dejarla, creímos que nos desalentaba, que nos inducía al tedio, pero... acá y allá nos quedamos conmovidos y encandilados por radiantes destellos de luz. El A. escribe sus reflexiones con el corazón en la mano: "Plugüiera a Dios que para aguzarlas, en vez de la tinta de mi pluma, se necesitara tan sólo la sangre de mis venas... que la Cruz divina sea mi pluma y vuestro corazón el papel" (p. 13). Así, a golpes de martillo, San Luis María clava en nuestras almas el misterio de la Cruz sin ocultar una sola de las consecuencias tremendas que tiene para los cristianos: "Os llamáis Amigos de la Cruz... es el nombre inequívoco de un cristiano" (p. 14). Doctrina para hombres cabales, para caballeros valerosos, para mujeres de corazón magnánimo. Doctrina dura como los clavos de Cristo, áspera como el Madero del Gólgota, sangrienta como la Pasión toda y, antes que nada, incomprensible para quienes quieren "conformarse al presente siglo" (p. 20).

Ya hemos aludido a una cierta irritación que estas páginas suscitan más de una vez. Es la irritación del espíritu del mundo, que aún pervive en nosotros, y que nos hace sentir débiles ante el misterio de la Cruz. Tan impreso está el drama de la Pasión en el alma del A. que el solo leer estas líneas nos hace participar —lo queramos o no— de la crucifixión del Mesías, y la carne se rebela por más pronto que esté el espíritu. "Tan sólo Jesucristo por su gracia victoriosa os puede enseñar y hacer gustar este misterio" (p. 28).

La Cruz —madero desde el cual nuestro Dios quiso reinar— es símbolo de la muerte. Comunica esa sensación radical de finalidad, de terminación, de culminación. Como supieron advertir los norteamericanos: "death wonderfully concentrates the

mind" (la muerte concentra la mente admirablemente), y ante ella no hay escapatoria. Así este libro. Si pudiera imprimirse en forma de cruz, si la tinta de la imprenta fuera la sangre de Cristo, si los tipos de plomo fueran los clavos del Señor, si las hojas fueran otras tantas réplicas de la Sábana Santa, si su peso fuera el de los pecados que Jesús sobrellevó en esa hora, no sería por ello más convincente, milagroso, duro y explícito. No hay escapatoria. Que San Luis María se equivoque, es poco probable. Que no hayamos entendido la verdadera significación de sus dichos, no lo parece. Que sus palabras fueran verdaderas cuando fueron escritas, pero que ya no lo son, ridículo (y error algo familiar). Entonces, ante nosotros la Verdad, en su escueta formulación penitencial: "al fin y al cabo, si no queréis sufrir con paciencia y sobrellevar vuestra Cruz con resignación como los predestinados, tendréis que llevarla de mal grado y con impaciencia, como los réprobos" (p. 33).

Esta verdad, oculta por nuestra complacencia cuasi-natural con el mundo; esta verdad, que algunas corrientes contemporáneas se ocuparon de sepultar con pretextos de "adaptación"; esta verdad, repugnante al siglo del confort, de los derechos humanos y del progreso; esta verdad, incompatible con "el interminable sabor del mundo" que dice la última fórmula publicitaria de esta sociedad de consumo que nos toca vivir; esta verdad es destacada brillantemente en este inspirado librito que, a modo de exorcismo, aparta de nosotros toda tentación y error, para que entendamos, de una vez para siempre, que "es preciso conformarse con la imagen de Cristo o condenarse" (p. 18).

Los modernos no estamos acostumbrados a que se nos hable de ideales heroicos, de gestas épicas, de grandes empresas. En cierto modo, tampoco estamos habituados a una prédica directa, encarnada (y "sin concesiones", como se gusta decir hoy), sobre la significación real que tiene la Cruz, el dolor y la muerte en nuestra vida cristiana. Se nos habla de paz y amor hasta el cansancio, pero de mortificación y sacrificio muy poco. Y el cris-

tianismo es "católico", universal. Porque Dios lo es. Hay, en el fondo mismo de nuestra fe, una esencial paradoja. La Cruz lo es. Y ambos términos de la paradoja deben ser conciliados y puestos de relieve con idéntico énfasis y brillo. Hay muerte y hay resurrección. Hay Cruz y hay Redención. Hay Cristo sufriente y hay Cristo en la plenitud de su gloria. Si suprimimos uno de los términos estamos falseando la fe. Por eso estas páginas de San Luis María nos ayudarán a compensar la deficiente prédica y tono general de nuestro catolicismo actual.

"Que todos los tormentos del demonio caigan sobre mí", decía San Ignacio Mártir. "O sufrir o morir", exclamaba Santa Teresa. "No morir sino sufrir", suplicaba Santa Magdalena de Pazzi. "Sufrir y ser despreciado por Vos", anhelaba San Juan de la Cruz. Estas audaces expresiones de los Santos, que el A. consigna en su libro (cf. p. 35), no son sino el eco de la terminante afirmación de Jesús: "Si quieres venir en pos de mí, toma tu cruz y sígueme". Si Jesús no hubiera pronunciado estas palabras, sería fácil desecharse este libro por "tremendista" y "exagerado". Pero no le echemos la culpa al A. San Luis María sólo ha hecho una prolija exégesis de esa frase "tremenda" y "exagerada" de Nuestro Señor.

En imagen similar a la magnífica meditación de las Dos Banderas, incluida por San Ignacio en sus Ejercicios Espirituales (que el A. acababa de hacer al escribir la carta que nos ocupa), San Luis María nos pinta los dos partidos, "el de Jesucristo y el del mundo" (p. 17). Ante ello sólo cabe preguntarse a qué partido pertenecemos, a qué Señor servimos, si sembramos o acaso desparramamos, si estamos con El o contra El.

No parece aconsejable este librito para quien no conozca la doctrina íntegra del Santo, magníficamente expuesta en su "Tratado de la verdadera devoción" o "El secreto de María". En caso contrario, al leer esta inspirada Carta a los Amigos de la Cruz, deberá siempre tenerse presente que al pie de ese Arbol de la Salvación, estaba María. Así, con la sencillez con que

lo relata el evangelista. Estaba. Sin Ella, la Cruz es insoportable.

R. S.

BEATO PEDRO FABRO S. J.,
Memorial, Ed. Diego de Torres,
San Miguel (Buenos Aires), 1983,
364 pgs.

Fabro es un clásico de la espiritualidad de la Compañía de Jesús. Fue el primer compañero de San Ignacio, y el primer sacerdote de la Orden. Nació en 1506 y murió en 1546, caracterizándose su vida por un permanente deambular apostólico a lo largo de toda Europa (España, Portugal, Bélgica, Italia y, sobre todo, Alemania), en esa época tan revuelta de la Reforma, acompañando a veces al Emperador Carlos V en sus "dietas" y "coloquios" con los protestantes. En 1546 fue llamado por el Papa para tomar parte en el Concilio de Trento, pero, ni bien llegó a Roma, murió en brazos de su padre San Ignacio.

1. El varón espiritual

Pedro Fabro nos ha dejado este precioso "Memorial" o Diario que trasunta la calidez de su vida espiritual, embebida en el espíritu más auténticamente ignaciano. Destaquemos algunos de sus rasgos principales.

Ante todo resalta el **carácter trinitario** de su espiritualidad. Sus coloquios en la oración se dirigen con frecuencia al Padre rogándole llegar a ser su hijo obediente, al Hijo para convertirse en su soldado militante, al Espíritu Santo para ser su discípulo dócil. Pedía al Padre que custodiase su memoria, al Hijo que le infundiera la sabiduría, cuidando así su entendimiento, y al Espíritu Santo que tomase a su cargo su voluntad. Y a la Trinidad, una en su esencia, "rogaba que recibiese mi corazón en su unidad, derramando los atributos personales en las tres potencias" (nº 45). Para orar, decía, se debe tener en cuenta tres cosas: "Primera, que la persona misma a quien se dirige la

oración se coloque en cierto modo en la memoria; segunda, la significación de las palabras que se toman para orar; tercera, espíritu con que se sientan todas las cosas afectivamente. Así que para una oración perfecta se ha de tener en la memoria el trono de la majestad de Dios Padre, y hasta él se ha de elevar la memoria misma; en el entendimiento se habrá de tener una ilustración de la sabiduría del Hijo, por quien todo se entiende; y en la voluntad del corazón al Espíritu Santo, sin el cual nada se siente íntimamente" (nº 319).

La **Sagrada Eucaristía** tenía un papel principal en su vida espiritual. Al acabar de decir la Misa le gustaba "reflexionar rumiando cada una de sus partes" (nº 72). Mediante la recepción de la comunión esperaba que Cristo ocupase un lugar en el centro de su corazón, de modo que a su vista huyesen de él los vicios y las imperfecciones, como se derrite la cera delante del fuego (cf. nº 68). El ingreso de Cristo en su interior constituía una exhortación implícita a una vida espiritual más interiorizada, de modo que "entremos cada día más y más hacia lo profundo de nuestras entrañas" (nº 104). La Eucaristía lo invitaba asimismo a dejarse hacer por Cristo, a dejarse comer por Él, "llegar a hacernos manjar de Cristo y alimento que pueda Él digerir, y digerido asimilarlo a su cuerpo místico, haciéndonos varones perfectos y vigorosos y útiles miembros del mismo cuerpo místico" (nº 345). Privilegiaba como pocos la práctica de la adoración al Santísimo Sacramento y decía que la mejor maestra para ello no era otro que Nuestra Señora, la perfecta adoradora en el cielo (cf. nº 91).

Destácase asimismo en su Diario el papel de la **Santísima Virgen**, a la que relaciona estrechamente no sólo con la Eucaristía, como acabamos de verlo, sino también con el mundo trinitario. No en vano es Nuestra Señora la hija predilecta del Padre, la madre del Hijo y la esposa del Espíritu Santo. Le pedía que, siendo ella llena de gracia, lo hiciera grato a nuestro Señor; que pues el Señor estuvo con ella, hiciese de tal manera que Cristo no estuviese tan lejos de él; que siendo bendito el

fruto de su vientre, le concediera la gracia de hacer algún fruto en servicio de Cristo (cf. nº 48).

Gran importancia asignaba al **Oficio Divino**. Entre salmo y salmo se detenía para mejor "rumiar" las palabras sagradas (cf. nº 29). Cuidaba todos los detalles: el lugar donde lo rezaba, las personas con que trataba en sus oraciones, y hasta los gestos que enmarcan el Oficio, queriendo hacer del mismo un "lugar sagrado" y un "tiempo sagrado" que supliese al coro monástico, al que con gran dolor había renunciado San Ignacio por razones de movilidad apostólica, lugar y tiempo sagrados que impregnasen de sacralidad todo el día (cf. nº 37). Gustaba relacionar las "horas" con los misterios de Cristo: "Consideraba de qué manera Cristo, según que más se aproximaba al fin de su vida, así padecía más y eran mayores los tormentos que se le daban; y por esto sentía que era menester ir creciendo en la devoción de las Horas, de suerte que cuando hubiera llegado a la hora de Nona, se pudiese sentir la violencia de la muerte y último suspiro de Jesucristo que acaeció en la hora Nona" (nº 135).

Un dato interesante de su espiritualidad es la **enfaticación de los temas que constituían motivo de controversia con los protestantes**. Los herejes se burlaban de las peregrinaciones, de los votos, del culto de los santos, de Nuestra Señora. Pues bien, Fabro hará de todo ello un motivo especial de su piedad (cf. nº 31, 47), encontrando así un modo concreto de cumplir las "reglas para sentir con la Iglesia" de San Ignacio. "En las primeras vísperas de la Asunción hallé mucha devoción, estando en la iglesia catedral de Nuestra Señora de Espira, de manera que todas las ceremonias, todas las luces, los órganos, el cantar, la honra de las reliquias y ornamentos me daban tanta devoción que yo no lo sabría explicar... En suma, digo, que con aquel espíritu yo estimaba más la mínima de las dichas y semejantes obras hechas con fe católica y simple, que no mil grados de aquella fe ociosa, la cual tanto magnificaban los que no sienten bien de la Iglesia jerárquica" (nº 87). Para reparar las ofensas al culto de

las imágenes y reliquias, decía que de buena gana querría estar siempre en cuantas partes se guardan en Alemania (cf. nº 114). Asimismo las procesiones, tan burladas por los reformados, lo movían a especial devoción al ver cuántas cosas se empleaban en su solemnidad, cómo en ella se ejercitaban todos los sentidos corporales, las servían todas las artes mecánicas, trabajaban los miembros del cuerpo, las voces humanas, y los campesinos aportaban sus ramas para hacer guirnaldas... (cf. nº 322). En una ocasión, mirando a un crucifijo para adorar a Cristo, "sentí también una grande inteligencia sobre la utilidad de las imágenes, que por esto (como entonces por primera vez sentí) son representativas de las personas, porque de nuevo nos las hacen presentes" (nº 350).

Otro rasgo de su espiritualidad es su **carácter litúrgico**. Los hechos de la vida de Cristo son "misterios" cuya gracia se actualiza en la liturgia y, mediante ésta, en la vida de Fabro. Al celebrar la fiesta de la Anunciación le vienen deseos de hacerse todo él un "fiat" vivo (cf. nº 42); con los pastores aspira a ser elevado y con los Magos abajado (cf. nº 43); siente el dolor de no obrar como los Magos que abandonaron todo para buscar a Cristo; y al oír las palabras "hoy estarás conmigo en el paraíso" lamenta no tener las disposiciones del buen ladrón (cf. nº 62). En el espíritu de los Ejercicios "ve la sangre que de todas las extremidades de su cuerpo [de Cristo] corre por causa de las ataduras, de los golpes, de los azotes y de la coronación; y esto por ti y como si fueras tú el único de los hombres" (nº 122). Anhela aplicar a Cristo los sentidos espirituales: "aparta de mí todos los males que me impiden verte, oírte, gustarte, olerte, tocarte... poseerte" (nº 187).

Su ideal es **ponerse entero al servicio de Dios**, no reservándose nada para sí, y tratando de que sus tres potencias concurren a lo mismo, sin que una impida a la otra (cf. nº 38). Así entiende el ejercicio ignaciano de "las tres potencias": mediante la memoria pone al pasado en oración, mediante la inteligencia concurre con el pre-

sente, y mediante la voluntad anticipa por el deseo un futuro más generoso. De este modo, toda su alma y toda su mente quedan como polarizadas en lo único necesario, lo que le permitirá alcanzar la tranquilidad del orden, la santidad (cf. nº 140, 72).

Su vida espiritual tiende finalmente a **descansar en solo Dios**. Fabro debe luchar contra su tendencia natural al ensimismamiento. Sin embargo entiende que no ha de poner su mira principal en encontrar remedio a sus tristezas o tentaciones, ni siquiera en buscar a Dios para hallar solución a las mismas, sino que preferirá buscar directamente a Dios por sí mismo "teniendo estímulos y espuelas para ir adelante sin cesar hasta que tu reposo sea en Dios nuestro Señor" (nº 54). "No quieras, pues, contentarte con no bajar ni decrecer, o no retroceder, sino dispón en tu corazón subidas, aumentos y progresos en las cosas interiores, no por temor de bajar, retroceder o caer, sino por amor de la santidad. . . Ten deseo y sed de sentir las cosas espirituales, no por cuanto son remedios contra los afectos malos o vanos, sino por lo que en sí tienen. Así finalmente acaecerá que llegues a amar a Dios solamente por el mismo Dios" (ib.). Por Cristo que es vía, quiere penetrar en Cristo que es verdad, para descansar en Cristo que es vida (cf. nº 67). Más importante que traer a Dios a nosotros es ir nosotros a Dios (cf. nº 203). "¡Ojalá que venga pronto la hora en que ninguna creatura vea y ame sin Dios, o más bien que en todas las cosas vea yo a Dios y le ame, o al menos le tema; y de aquí se me abra camino para conocerle en sí mismo y en El a todas las cosas, a fin de que sea El para mí en todas las cosas y por toda la eternidad" (nº 306).

2. El varón apostólico

Siendo Fabro un hombre de temperamento sereno y reposado, sin embargo está siempre como **en tensión hacia algo mayor** que lo que tiene entre manos. Nada aborrece más que ser "tibio y ocioso" (nº 54). Es un "hombre de deseos", como anhelaba San Ignacio que fuesen sus hijos. El Memorial nos deja advertir su predilección por el verbo "extenderse", si-

guiendo a Fil. 3,13: "Extiéndete y derrámate todo a las cosas" (nº 153). Y en otro lugar: "Comencé a sentir un deseo nuevo y bastante vivo de extenderme en todas las cosas a lo que está adelante, olvidando lo que queda atrás" de modo que al iniciar una obra su mente y voluntad "se esfuerzan, y tiendan hacia lo que le falta y es mejor, más alto, más útil, y más grato a Dios" (nº 171; cf. también 211, 437, etc.). Es la mística del "magis", tan típica del Fundador de la Compañía y de la espiritualidad de los Ejercicios.

Su apostolado se caracteriza por la **magnanimidad**. Reina en él un "espíritu de abundancia" (nº 254); es de "los que quieren dilatarse en Dios y elevarse, extenderse. . ." (nº 355). De ahí sus repetidos deseos de que "se dilate la fe" (nº 55). Bien sabe que "el amador de la gloria de Dios. . . más fácilmente alcanza la fe, con la cual pueda, cuando sea menester, hacer grandes cosas en alabanza de Dios" (nº 152). Sus horizontes apostólicos son grandes como el mundo. En sus intenciones incluye al Papa, al Emperador, al rey de Francia, de Inglaterra, a Lutero, al Turco, a Melanchton. Su corazón sacerdotal late en las ciudades más importantes donde se libra el gran combate de las fuerzas del mal contra la Iglesia: Wittenberg, sede del luteranismo; Moscú, capital del cisma; Ginebra, centro del calvinismo; y los antiguos patriarcados cristianos, Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría, en poder entonces de los musulmanes (cf. nº 33).

Fabro ha resuelto **consagrar a Dios la totalidad de su tiempo**. Sabe bien que "Dios nos ha de pedir cuenta hasta del tiempo" (nº 239). Es una de sus preocupaciones, el empleo religioso y apostólico de su tiempo. De ahí que sus defectos en el apostolado constituyan una de las partes de su cruz; mi cruz, dice en un hermosísimo texto, tiene casi siempre tres partes: "una que sale de lo más hondo de mi cuando contemplo en mi carne tanta inconstancia respecto de la santidad; la segunda, de parte de lo que está alrededor de mí, a mi derecha y a mi izquierda, cuando veo mis defectos en las obras de caridad para con el pró-

jimo; y la tercera de la parte superior, que es producida por el conocimiento de mi falta de devoción y de mi alejamiento de las cosas que inmediatamente miran a Dios. . . ¡Ojalá pueda yo llevar otra cruz mía que agradaría más a Dios, a saber, grandes y continuos trabajos por amor y en alabanza de Dios, para santificarme a mí mismo y para salvar a mis prójimos! Respetto de Dios, subiendo siempre; respecto de mí, bajando siempre; respecto de los prójimos, dilatándome cada día a la diestra y a la siniestra y alargando mis manos al trabajo" (nº 241). Tal es el anhelo de su vida, "que me pueda gastar y consumir todo en hacer obras buenas por El" (nº 324); ya que "muchos en todas partes nos aguardan; demonos, pues, prisa a crecer por todos y a estar bien preparados" (nº 391). Fabro mira a la naciente Compañía como a la institución que encarna su celo apostólico y desea que la Orden crezca en número y virtudes "de tal suerte que pueda por fin restaurar las ruinas que ahora vemos. . . Dé Jesús personas tan universalmente católicas en fe, en esperanza y caridad, y de espíritu tan universalmente dilatado. . ." (nº 265).

Logró Fabro en su apostolado una notable **síntesis entre acción y contemplación**. Según él, el apóstol debe buscar a Dios en la oración para volcarse a la acción; y debe buscar a Dios en la acción para luego encontrarlo mejor en la oración; más aún, ha de ordenar su oración a conseguir las gracias que necesita en su acción. "Se debe poner empeño no sólo en hacer bien y aun muy bien las cosas puramente espirituales, cuales son la oración y la contemplación mental y afectiva, sino que con todas las fuerzas se ha de trabajar para que se halle el mismo espíritu aun en las operaciones externas, y en las oraciones vocales, y hasta en las conversaciones particulares o en las predicaciones" (nº 128). De pocos se podrá decir con tanta verdad como de Fabro aquella frase que se aplicaba a San Ignacio, a saber, que era "contemplativus in actione".

Debemos destacar el lugar peculiar de los ángeles y los santos en su actuación apostólica. Es una caracterís-

tica muy suya. Al llegar a un lugar, Fabro se encomendaba al ángel de ese pueblo para que lo ayudase en su apostolado (cf. nº 21); lo mismo hacía con los santos patronos de cada paraje rogándoles hiciesen lo que no sabían hacer sus habitantes, pedir perdón y dar gracias (cf. ib.; y también nº 28). "De este modo me voy aprovechando cada vez que quiero rogar en especial por algún lugar o Reino, recorriendo al auxilio de aquellos santos y ángeles, que han tenido y tienen especial cuidado de las tales almas de los vivos o de los muertos" (nº 28). Otro tanto hacía antes de hablar con cada persona, dirigiéndose primero a su ángel custodio (cf. nº 34). Realmente de él se pudo decir que "su conversación estaba en los cielos" (Fil. 3,20).

Un último aspecto que querríamos señalar es su **maestría en el arte de la discreción de los espíritus**. Por su propia experiencia, así como por la dirección espiritual que recibió de Ignacio en París, "adquirió mucho conocimiento sobre las tentaciones y molestias de los demonios" (nº 34). Para conocer y discernir bien el buen espíritu y el malo, decía que era necesario "saber entender y sentir en sí los altos y los bajos en cada uno de esos seres, y también el aumento o disminución que puede suceder en cada una de estas tres maneras de vida que sentimos acaecer en nosotros: de las cuales la primera es aquella en la cual, entendiéndolo bien, no excluyendo la gracia de Dios: vivo yo, sólo yo; la segunda: vivo yo, ya no soy yo, sino que es Cristo quien vive en mí; y la tercera: vivo yo, ya no yo, sino el pecado que vive en mí o el mal espíritu que reina en los malos" (nº 88). Fabro experimentó intensa devoción por el Espíritu Santo y sus dones, uno de los cuales es el de la sabiduría, dentro de la que se suele poner el discernimiento de los espíritus. Se sabe cuánto valoraba San Ignacio este arte, tanto que en sus Ejercicios presenta dos reglas de discernimiento, una más propia de la primera semana y otra de la segunda. Fabro, formado en la escuela de los Ejercicios, fue un maestro consumado en el arte de darlos. Después de su muerte, San Ignacio dijo de él que "...de los que conocía en la Compañía".

ña, el primer lugar en darlos —los Ejercicios— tuvo el P. Fabro...”

En fin, un libro lleno de sabiduría y de unción, que recomendamos a todos los que anhelan la santidad, en

especial a los interesados por conocer mejor la espiritualidad específicamente ignaciana.

P. ALFREDO SAENZ

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.